ISTORIE

FRANÇOIS FURET

Reflecții asupra REVOLUȚIEI FRANCEZE

Ceea ce constituie originalitatea Franţei contemporane nu este faptul de a fi trecut de la monarhia absolută la regimul reprezentativ sau de la lumea nobiliară la societatea burgheză: Europa a parcurs acelaşi drum fără Revoluţie şi fără iacobini – chiar dacă evenimentele franceze au putut, pe ici, pe colo, să accelereze evoluţia şi să fabrice imitatori. Or, Revoluţia Franceză nu este o tranziţie, este o origine şi o fantasmă a originii. Interesul ei istoric e dat de ceea ce arc unic, şi, de altfel, tocmai acest „unic" a devenit universal: cea dintâi experienţă a democraţiei.

François Furet

ISBN 978 – 973 – 50 – 3228 – 9

Pe copertă: Anonim, *Cucerirea Bastiliei de către locuitorii Parisului, 14 iulie 1789* (detaliu), Musée national du Château de Versailles

François Furet (1927 – 1997) – istoric, specialist îndeosebi în perioada modernă şi în Revoluţia Franceză – a fost profesor la École des Hautes Études en Sciences Sociales şi la University of Chicago. Cărţile sale cele mai importante sunt: *La Révolution française* (cu Denis Richet), 1965; *Lire et écrire*: *l'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry* (eu Jacques Ozouf), 1977; *L'Atelier de l'histoire*, 1982; *Marx et la Révolution française*, 1986; *La Gauche et la Révolution au milieu du XDP siècle*, 1986; *Dictionnaire critique de la Révolution française* (volum colectiv al cărui coordonator este alături de Mona Ozouf), 1988; *La Révolution*, 1988; *La Gironde et les Girondins*, 1991, *Le Passé d'une illusion, essai sur lidér communiste au XX* siècle*, 1995 (trad. rom. *Trecutul unei iluzii*: *Eseu despre ideea comunistă în secolul XX*, Humanitas, 1996). A îngrijit mai multe ediţii de texte clasice ale perioadei, multe dintre lucrările sale fiind traduse în numeroase limbi.

François Furet
Reflecţii asupra
Revoluţiei FRANCEZE
Traducere din franceză de MIRCEA VASILESCU
Ediţia a II-a
HUMANITAS BUCUREŞTI
Redactor: Vlad Russo Coperta: Angela Rotaru Tehnoredactor: Manuela Măxineanu DTP: Andreea Dobreci Corector: Cristina Jelescu
Tipărit la Monitorul Oficial R.A.
François Furet
Penser la Révolution française
© Editions Gallimard, 1978, édition revue et corrigée en 1983
© HUMANITAS, 2012, pentru prezenta versiune românească
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României FURET, FRANÇOIS
Reflecţii asupra Revoluţiei Franceze / Furet François; trad.: Vasilescu Mircea.
— Ed. a 2-a.
— Bucureşti: Humanitas, 2011
ISBN 978 – 973 – 50 – 3228 – 9
I. Vasilescu, Mircea (trad.)
94 (44)” 1789”.
EDITURA IIUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51 www.humanitas.ro
Comenzi online: www.libhumanitas.ro Comenzi prin e-mail: vânzări libhumanitas.ro Comenzi telefonice: 021 311 23 30 / 0372 189 509

Să ne eliberăm sufletul pentru a revoluţiona Revoluţia şi, mai întâiy să ne abţinem să spunem vreodată despre un spirit imparţial că ofensează Revoluţia. Căci s-a

abuzat atât de mult de acest cuvânt: ultragiu la adresa Religiei, pe care-l vom şterge din limbajul nostru, temându-ne, dincolo de orice altceva, ca nu cumva să aducem stilul, obişnuinţele şi spiritul rechizitoriilor în critica istorică şi filosofică

Edgar Quinet Critique de la Révolution Paris, 1867

Cuvânt înainte

Această carte conţine două părţi, corespunzând celor două perioade distincte ale redactării ei, a căror ordine de prezentare inversează ordinea cronologică în care au fost scrise.

Prima constituie o tentativă de sinteză asupra unei chestiuni care n-a încetat să mă preocupe de când am început să studiez această perioadă: cum putem gândi un eveniment ca Revoluţia Franceză? A doua prezintă etapele şi elementele succesive ale reflecţiei mele în legătură cu această întrebare, menite să-mi lumineze drumul.

Cartea cuprinde mai întâi o polemică cu istoricii comunişti ai Revoluţiei Franceze, care pune în relief incoerenţele a ceea ce constituie astăzi interpretarea dominantă a fenomenului. Această polemică s-a născut din hazardul vieţii intelectuale: n-am crezut că va trebui s-o rescriu, după şapte ani, într-un stil în mod artificial neutru. Aşa cum e, depune, în felul ei, mărturie despre particularitatea Revoluţiei Franceze ca miză în câmpul universitar francez. Doresc doar ca tot ce se datorează circumstanţelor să nu ia nimic din partea sa de demonstraţie, singura la care ţin cu adevărat.

Această muncă de curăţire, destul de masivă, este urmată de două studii, consacrate celor doi autori care au fost esenţiali pentru demersul meu critic: Alexis de Tocqueville şi Augustin Cochin. Cititorul va înţelege, de-a lungul paginilor, de ce: Tocqueville şi Cochin sunt singurii istorici care propun o conceptualizare riguroasă a Revoluţiei Franceze şi care au tratat problema pe care o

pune această carte. Tocmai pornind de la analizele lor, care mi se par mai mult complementare decât contradictorii, îmi construiesc sistemul de interpretare ce va apărea în prima parte. Pe urmele lor am lucrat. Numele lor sunt acelea pe care îmi face plăcere să le scriu în pragul acestui eseu.

PARTEA ÎNTÂI Revoluţia Franceză s-a terminat

Istoricului care studiază regii merovingieni sau Războiul de o Sută de Ani nu i se cere să-şi prezinte, în orice moment, permisul de cercetare. Societatea şi profesiunea îi acordă, oricât de puţin şi-ar fi făcut ucenicia tehnică, virtuţi de răbdare şi obiectivitate. Discutarea rezultatelor nu mobilizează decât erudiţii şi erudiţia.

Istoricul Revoluţiei Franceze însă trebuie să producă alte titluri decât competenţa sa. Trebuie să-şi anunţe culoarea. Trebuie mai întâi să spună de pe ce poziţii vorbeşte, ce gândeşte, ce caută; iar ceea ce scrie el despre Revoluţie are un sens prealabil lucrării înseşi: este *opinia* sa, formă de judecată care nu este cerută când e vorba de merovingieni, dar este indispensabilă pentru 1789 sau 1793. Numai să-şi exprime această opinie şi a spus totul: iată-l regalist, liberal sau iacobin. Iată că prin această parolă istoria sa are o semnificaţie, un loc, un titlu de legitimitate.

Surprinzător este nu faptul că această istorie particulară, ca orice istorie, comportă nişte presupoziţii intelectuale. Nu există interpretare istorică inocentă, iar istoria care se scrie este încă tributară istoriei, face parte din istorie, produs al unui raport prin definiţie instabil între prezent şi trecut, chintesenţă a particularităţilor unui spirit şi a imensului câmp al posibilelor sale rădăcini în trecut. Dar dacă orice istorie implică o alegere, o preferinţă în ordinea curiozităţii, nu înseamnă că presupune o opinie asupra subiectului tratat. Ca să fie aşa, trebuie ca acest subiect să mobilizeze în istoric şi în

publicul său o capacitate de identificare politică sau religioasă care să supravieţuiască timpului ce trece.

Or, tocmai această identificare este ceea ce timpul trecut poate şterge sau, dimpotrivă, poate conserva ori chiar întări, după cum subiectul tratat de istoric continuă sau nu să epuizeze sensul prezentului său, al valorilor sale, al alegerilor sale. Tema lui Clovis şi a invaziilor francilor era arzătoare în secolul al XVIII-lea, pentru că istoricii epocii căutau în ea cheia structurii sociale a vremii lor. Ei credeau că invaziile francilor se află la originea divizării în nobilime şi plebe, cuceritorii fiind trunchiul originar al nobililor, iar cuceriţii – al oamenilor de rând. Astăzi, invaziile francilor şi-au pierdut orice referinţă la prezent pentru că trăim într-o societate în care nobilimea nu mai există ca principiu social; încetând să fie oglinda imaginară a unei lumi, ele şi-au pierdut importanţa istoriografică cu care această lume le investise şi au trecut din câmpul polemicii sociale în acela al discuţiei savante.

Aceasta pentru că, din 1789, obsesia originilor, pe care se ţese orice istorie naţională, se alimentează tocmai din ruptura revoluţionară. Aşa cum marile invazii constituiseră mitul societăţii nobiliare, marea epopee a originilor sale, 1789 este data de naştere, anul zero al noii lumi bazate pe egalitate. Înlocuirea unei aniversări cu alta, deci definirea temporală a unei noi identităţi naţionale, este probabil una dintre cele mai însemnate trăsături de geniu ale abatelui Sieyès, dacă ne gândim că el anticipează cu mai multe luni evenimentul fondator, căruia îi dă totuşi dinainte sensul deplin: „… Starea a treia nu trebuie să se teamă să coboare în timpurile trecute. Ea se va raporta la anul care a precedat cucerirea; şi pentru că astăzi ea este destul de puternică pentru a nu se lăsa cucerită, rezistenţa sa va fi fără îndoială mai eficace. De ce n-ar trimite înapoi în pădurile Franconiei toate acele familii care păstrează pretenţia prostească de a fi descins din rasa cuceritorilor

şi de a le fi moştenit drepturile? Naţiunea, astfel epurată, se va putea consola, cred, că e obligată să nu se mai considéré compusă decât din urmaşi ai galilor şi ai romanilor”[1]. Aceste câteva rânduri spun în acelaşi timp că titlurile de proprietate ale nobililor asupra naţiunii sunt fictive, dar şi că, dacă ar fi reale, ar fi de-ajuns stării a treia să restaureze contractul social dinainte de cucerire sau, mai degrabă, să-l întemeieze pe ştergerea secolelor de uzurpare violentă. În ambele cazuri, este vorba de reconstituirea unei origini „adevărate” a naţiunii, dând egalităţii o dată de naştere legitimă: tot anul ’89 e aici.

Or, istoria Revoluţiei are drept funcţie socială să întreţină această epopee a originilor. Să privim, de exemplu, decupajul academic al studiilor istorice în Franţa: istoria „modernă” se termină în 1789 cu ceea ce Revoluţia a botezat „Vechiul Regim”, care astfel se trezeşte având, în lipsa unui act de naştere clar, un certificat de deces în toată regula. Începând de aici, Revoluţia şi Imperiul formează un câmp de studii separat şi autonom, care-şi arc catedrele, studenţii, societăţile savante, revistele sale; sfertul de secol care separă căderea Bastiliei de bătălia de la Waterloo este investit cu o demnitate specială: sfârşit al epocii „moderne”, introducere indispensabilă în perioada „contemporană”, care începe în 1815, el este spaţiul de tranziţie prin care şi una, şi alta îşi capătă sensul, linia de despărţire începând de la care istoria Franţei coboară spre trecut sau se proiectează în viitor. Rămânând fidele conştiinţei trăite a protagoniştilor Revoluţiei, în ciuda absurdităţilor intelectuale pe care acest decupaj cronologic le implică, instituţiile noastre universitare au făcut din perioada revoluţionară şi din istoricul acestei perioade păstrătorii secretelor istoriei noastre naţionale. Anul 1789 este cheia pentru amonte şi

1 Qu’est-ce que le Tiers État?, Paris, 1888, cap. II, p. 32.

pentru aval. El le separă, deci le defineşte, deci le „explică”.

Spre aval, de altfel, în privinţa perioadei care începe în 1815 şi despre care se consideră că este pusă în lumină, devine posibilă, se deschide graţie Revoluţiei, nu este suficient să se spună că aceasta din urmă „explică” istoria noastră contemporană. Ea *este* istoria noastră contemporană. Ceea ce merită câteva reflecţii.

Pentru aceleaşi motive care fac ca Vechiul Regim să aibă un sfârşit, nu şi un început, Revoluţia are un început, dar nu are sfârşit. Cel dintâi suferă de o definire cronologică negativă, deci mortuară, cealaltă este o promisiune atât de vastă, încât are o elasticitate nedefinită. Chiar şi pe termen scurt, Revoluţia nu este uşor de „datat”: după sensul pe care istoricul îl atribuie principalelor evenimente, el o poate „închide” în anul 1789 – an în care esenţialul bilanţului final este împlinit, pagina Vechiului Regim este întoarsă – sau o poate extinde până în 1794, până la executarea lui Robespierre, punând accentul pe dictatura comitetelor şi secţiilor, epopeea iacobină, cruciada egalitară a anului II. Sau poate merge până la 18 brumar 1799, dacă vrea să respecte realităţile prin care termidorienii mai sunt iacobini, guvernul este al regiciziilor şi războiul cu Europa al regilor. Sau să integreze Revoluţiei aventura napoleoniană, fie până la sfârşitul perioadei consulare, fie până la căsătoria cu Maria Luiza von Habsburg, fie până la cele O Sută de Zile: toate aceste decupaje cronologice pot avea raţiunea lor de a fi.

Visez de aceea şi o istorie a Revoluţiei infinit mai lungă, mult mai întinsă spre aval, şi al cărei final nu intervine înainte de sfârşitul secolului al XIX-lea sau începutul secolului al XX-lea. Pentru că istoria secolului al XIX-lea francez în întregul său poate fi considerată istoria unei lupte între Revoluţie şi Restauraţie, de-a lungul

episoadelor care ar fi 1815, 1830, 1848, 1851, 1870, Comuna, 16 mai 1877. Numai victoria republicanilor asupra monarhiştilor, la începutul celei de-a Treia Republici, semnează definitiv victoria Revoluţiei pe tot cuprinsul ţării: învăţământul laic al lui Jules Ferry*, misionar al valorilor lui ’89, este mai mult decât instrumentul, este simbolul acestei lungi bătălii câştigate. Integrarea Franţei săteşti şi ţărăneşti în naţiunea republicană, prin prisma principiilor de la ’89, va fi durat cel puţin un secol; sensibil mai mult, fără îndoială, în regiuni ca Bretania sau în sud-vest, întârziate[2] în multe privinţe. Această istorie recentă a spaţiului francez rămâne încă, în esenţă, să fie scrisă, constituind şi ea o istorie a Revoluţiei. Victoria iacobinismului republican, atâta vreme legată de dictatura Parisului, nu este deplină decât începând din momentul în care are drept sprijin votul majoritar al Franţei rurale, la sfârşitul secolului al XIX-lea.

Dar „deplină” nu vrea să însemne onorată, interiorizată ca o valoare atât de unanimă, încât să nu mai fie dezbătută. Celebrarea principiilor din ’89, obiect al atâtor eforturi pedagogice, sau condamnarea crimelor din ’93, în care este camuflată respingerea acestor principii, rămân în centrul reprezentărilor politice franceze până la jumătatea secolului al XX-lea. Fascismul dă conflictului de idei o dimensiune internaţională. Dar este semnificativ faptul că, sub forma sa franceză, regimul instaurat la Vichy în urma victoriei germane ia o formă mai puţin specific fascistă decât tradiţionalistă, ancorată în obsesia lui ’89. Franţa anilor ’40 este încă ţara ai cărei cetăţeni trebuie să

---

2 Adjectivul nu are decât o valoare de constatare. Analiza acestei „întârzieri” şi a integrării republicane prin şcoală şi prin politică stă în centrul operei lui Maurice Agulhon (mai ales: La République au village, Paris, 1970). Putem găsi un alt exemplu în accst sens în cartea recentă a lui Eugen Weber: Peasants into Frenchmen. The modernization of rural France 1870—1914 (Stanford, 1976).

claseze istoria, să dateze naşterea, să aleagă între Vechiul Regim sau Revoluţie.

Sub această formă, raportarea la ’89 a dispărut din politica franceză odată cu înfrângerea fascismului: discursul de dreapta, ca şi cel de stânga celebrează astăzi libertatea şi egalitatea, iar dezbaterea în jurul valorilor lui ’89 nu mai comportă nici miză politică, nici investire psihologică puternică. Dar dacă această unanimitate există, este pentru că dezbaterea politică s-a deplasat pur şi simplu de la o Revoluţie la alta, de la cea din trecut la cea care va să vină: transferul conflictului asupra viitorului permite un consens aparent asupra moştenirii. În realitate însă, această moştenire continuă să domine reprezentările viitorului, aşa cum un vechi strat geologic, acoperit de sedimentări ulterioare, nu încetează să modeleze relieful şi peisajul. Asta pentru că Revoluţia Franceză nu înseamnă numai Republica. Înseamnă şi o promisiune nedefinită de egalitate, şi o formă privilegiată a schimbării. Este suficient să vedem în ea, în locul unei instituţii naţionale, o matrice a istoriei universale, pentru a-i restitui dinamica şi puterea de fascinaţie. Secolul al XIX-lea crezuse în Republică. AI XX-lea crede în Revoluţie. Acelaşi eveniment fondator există în amândouă imaginile.

Într-adevăr, socialiştii de la sfârşitul secolului al XIX-lea îşi concep acţiunea ca solidară şi în acelaşi timp distinctă de aceea a republicanilor. Solidară, pentru că Republica este în concepţia lor condiţia prealabilă a socialismului. Distinctă, pentru că democraţia politică este un stadiu istoric al organizării sociale menit să fie depăşit, iar ’89 fundamentează nu o stare stabilă, ci o mişcare a cărei logică este a acestei depăşiri. Cele două lupte pentru democraţie şi socialism sunt două configuraţii succesive ale unei dinamici a egalităţii ce-şi are originea în Revoluţia Franceză. Astfel s-a constituit o viziune, o istorie lineară a emancipării umane, a cărei primă etapă fusese apariţia şi

difuzarea valorilor de la ’89, a doua etapă urmând să împlinească promisiunea lui ’89, printr-o nouă revoluţie, socialistă de astă dată; mecanism cu dublă explozie subiacent istoriei revoluţionare a lui Jaurès, de exemplu, dar ai cărei mari autori socialişti nu fixaseră încă, şi nu fără motiv, al doilea termen, pentru că acest termen urma să vină.

Totul se schimbă după 1917. Din moment ce revoluţia socialistă are de-acum un chip, Revoluţia Franceză încetează să fie un tipar pentru un viitor posibil, dorit, sperat, dar încă fără conţinut. Ea a devenit mama unui eveniment real, datat, înregistrat, care este Octombrie 1917. Aşa cum arăt într-unul din eseurile publicate în continuare, bolşevicii ruşi n-au încetat să aibă în spirit această filiaţie, înainte, în timpul şi după Revoluţia Rusă. Dar, ca o consecinţă, istoricii Revoluţiei Franceze îşi proiectează şi ei în trecut sentimentele sau judecăţile asupra anului 1917 şi tind să privilegieze, în prima revoluţie, ceea ce se consideră că o anunţă, o prefigurează pe cea de-a doua. În acelaşi moment în care Rusia se substituie Franţei în rolul de naţiune aflată în avangarda istoriei, în bine sau în rău, pentru că moşteneşte de la Franţa şi din gândirea secolului al XIX-lea opţiunea revoluţionară, discursurile istoriografi. ce asupra celor două revoluţii se ciocnesc şi se contaminează. Bolşevicii au strămoşi iacobini, iar iacobinii au avut anticipări comunisto.

Astfel, de vreo două sute de ani, istoria Revoluţiei Franceze continuă să fie o epopee a originilor, deci un discurs al identităţii, în secolul al XIX-lea, această istorie abia se distinge de evenimentul pe care are sarcina să-l evoce, pentru că drama care începe în 1789 nu încetează să se joace din nou, generaţie după generaţie, în jurul aceloraşi mize şi aceloraşi simboluri, într-o continuitate a amintirii transformată în obiect de cult sau de oroare.

Revoluţia nu numai că a întemeiat civilizaţia politică în interiorul căreia poate fi înţeleasă Franţa „contemporană”, dar a şi lăsat moştenire acestei Franţe conflicte de legitimităţi şi un stoc de dezbateri politice de o plasticitate aproape infinită: în 1830 reîncepe ’89, 1848 rejoacă Republica, iar Comuna revine la visul iacobin. E nevoie, la sfârşitul secolului, de victoria unui consens republican în opinia parlamentară, apoi naţională şi nu mai puţin decât de instituirea durabilă a celei de-a Treia Republici, pentru ca istoria Revoluţiei să primească în sfârşit, la capătul unui secol, un început de legitimare academică: sub presiunea Societăţii de Istorie a Revoluţiei Franceze, înfiinţată în 1881 de intelectuali republicani, Sorbona deschide în 1886 un „curs” de istorie a Revoluţiei, încredinţat lui Aulard; cursul va deveni „catedră” în 1891.

Ajunsă la catedră, a devenit Revoluţia o proprietate naţională, ca Republica? Răspunsul este, ca şi pentru Republică, da şi nu. Da’ pentru că, într-un sens, prin fondarea Republicii prin sufragiu popular, şi nu prin insurecţia pariziană, Revoluţia Franceză este în sfârşit „terminată”; ca a devenit o instituţie naţională, sancţionată prin consimţământul legal şi democratic al cetăţenilor. Dar, pe de altă parte, consensul republican în jurul civilizaţiei politice născute în ’89 este un consens conservator, obţinut prin renunţare din partea claselor conducătoare, în lipsa unui acord asupra unui rege, şi, ca un gaj de securitate, din partea ţăranilor şi a micilor notabilităţi: reprimarea Comunei a fost cea care a încetăţenit Republica în provincie. Or, această Revoluţie Franceză victorioasă, acceptată în fine ca o istorie închisă, ca un patrimoniu şi o instituţie naţională, este în contradicţie cu imaginea schimbării pe care o implică şi care comportă o promisiune mult mai radicală decât şcoala laică sau separarea Bisericii de stat. Îndată ce a sfârşit prin a impune Republica, devine clar că Revoluţia Franceză este mult mai mult decât

Republica. Este o prevestire pe care nu o epuizează niciun eveniment.

De aceea, la acest sfârşit al secolului al XIX-lea, în care dezbaterea istoriografică între regalişti şi republicani supravieţuieşte mizelor politice din ’89, gândirea socialistă şi-a însuşit prevestirea. Aulard criticase la Taine reconstituirea „originilor Franţei contemporane”. Jaurès vede în Revoluţia Franceză originile unei origini, lumea unei alte naşteri: „Ceea ce este mai puţin mare în ea este prezentul… Ea are prelungiri nelimitate.”[3] Revoluţia Rusă din Octombrie 1917 va veni să se aşeze la momentul oportun în aşteptarea unei repetări a originilor. Pornind de la ea – Mathiez a gândit-o în mod explicit[4] –, inventarul moştenirii iacobine se dublează cu un discurs implicit, pentru sau contra bolşevismului, ceea ce nu-i conferă în niciun caz supleţe intelectuală. Într-adevăr, suprapunerea celor două dezbateri politice prelungeşte secolul al XIX-lea în cel de-al XX-lea şi transferă asupra comunismului şi anticomunismului pasiunile mobilizate înainte de regele Franţei şi de Republică, pasiuni pe care le *deplasează* fără a le slăbi. Dimpotrivă: le reînrădăcinează în prezent şi le dă mize politice noi, care trebuie citite în filigran, ca tot atâtea promisiuni confuze încă, în evenimentele din ’89, sau mai degrabă din ’93. Dar devenind prevestirea pozitivă sau negativă a unei Revoluţii autentic comuniste, în care faimoasa „burghezie” nu va ajunge să confişte victoria poporului, Revoluţia Franceză n-a câştigat nimic în semnificaţie sau în claritate conceptuală. Ea şi-a înnoit pur şi simplu mitul, sărăcindu-l.

Trebuie să ne înţelegem asupra cuvintelor: această contaminare a trecutului de prezent, această capacitate de

---

3 Jaurès, Histoire socialiste de la Révolution française, Ed. Sociales, 1968; prefaţă de E. Labrousse, p. 114.

4 Cf. infra, pp. 125—126.

a asimila totul, care caracterizează prin definiţie o Revoluţie concepută ca o origine, nu este în contradicţie cu progresele erudiţiei în diferite sectoare. Contradicţia este cu atât mai mică, cu cât istoria revoluţionară a devenit, de la sfârşitul secolului al XIX-lea încoace, o specializare universitară şi cu cât de atunci fiecare generaţie de istorici trebuie să-şi facă propriile cercetări de arhivă. În această privinţă, accentul pus pe clasele populare şi pe acţiunea lor în Revoluţia Franceză a antrenat, în cunoştinţele noastre despre rolul ţăranilor şi al populaţiei urbane sărace, progrese pe care ar fi absurd să le tăgăduim sau să le subestimăm. Aceste progrese n-au adus însă modificări sensibile în analiza a ceea ce am putea numi obiectul istoric global „Revoluţia Franceză”.

Să luăm, de exemplu, problema ţăranului, studiată, reactualizată de multe lucrări, de la începutul secolului încoace, de la Lucitki la Paul Blois, şi care constituie, după mine, contribuţia centrală a lui Georges Lefebvre la istoriografia revoluţionară. Prin analiza problemei şi a comportamentului ţăranilor, Georges Lefebvre ajunge la două idei: că există, din punct de vedere social, mai multe revoluţii în ceea ce numim Revoluţia Franceză. Şi că revoluţia ţărănească, considerabil autonomă, independentă de celelalte (de cea a aristocraţilor, a burghezilor sau a sanculoţilor, de exemplu) este anticapitalistă, adică, în viziunea sa, întoarsă spre trecut[5]. Aceste două idei sunt greu de conciliat cu viziunea unei Revoluţii Franceze ca fenomen social şi istoric omogen, deschizând un viitor capitalist sau burghez, căruia „Vechiul Regim” i-ar fi stat în cale.

Dar mai e şi altceva. Georges Lefebvre notează de asemenea că în istoria agrară a acestui Vechi Regim

5 G. Lefebvre, „La Révolution française et les paysans“, 1932. în Études sur la Révolution française, PUF, 1954; ediţia a doua, introd. de A. Soboul, 1963.

capitalismul e din ce în ce mai prezent, iar „spiritul” său a pătruns foarte adânc în aristocraţia funciară: astfel încât, cum va demonstra Paul Blois ceva mai târziu[6], aceeaşi ţărănime se poate găsi succesiv în conflict cu nobilii în ’89 şi cu Republica în ’93, fără ca ceea ce numim „Revoluţie” să fi schimbat ceva în natura presiunii sociale sau a luptei sale. Georges Lefebvre scria încă din 1932: „Vechiul Regim angajase istoria agrară a Franţei pe calea capitalismului; Revoluţia a împlinit brusc sarcina pe care acesta şi-o asumase.”[7] Dar din această constatare, ce pare a fi luată din Tocqueville, istoricul de tradiţie iacobină nu extrage, ca înaintaşul sau de tradiţie legitimistă, o critică a însuşi conceptului de revoluţie. El nu încearcă să înţeleagă în ce condiţii putem armoniza ideea unei schimbări radicale cu aceea a unei continuităţi obiective. El pur şi simplu juxtapune, fără a încerca să le concilieze, o *analiză* a problemei ţărăneşti la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi o *tradiţie* în contradicţie cu această analiză, care constă în a vedea Revoluţia prin ochii propriilor săi protagonişti, ca o ruptură, o înscăunare, un fel de timp de altă natură, omogen ca o ţesătură nouă. N-ar fi în zadar să arătăm că cel mai mare istoric universitar din secolul al XX-lea specializat în Revoluţia Franceză, cel care a stăpânit, în ceea ce priveşte perioada respectivă, erudiţia cea mai bogată şi cea mai sigură, n-a avut, ca viziune sintetică asupra imensului eveniment căruia i-a consacrat viaţa, decât convingerile unui militant al Cartelului Stângiştilor sau al Frontului Popular[8].

Asta pentru că erudiţia, deşi poate fi stimulată de preocupările legate de prezent, nu e niciodată de ajuns

---

6 P. Blois, Les Paysans de l’Ouest. Mouton, 1960.

7 G. Lefebvre, op. cit., p, 263.

8 Cf portretul intelectual al lui G. Lefebvre de Richard Cobb in A second identity.Essays on France and French History,Oxford U.P.,1969

pentru a modifica, singură, conceptualizarea unei probleme sau a unui eveniment. Fiind vorba de Revoluţia Franceză, ea poate, în secolul al XX-lea, sub influenţa lui Jaurès, a anului 1917 şi a marxismului, să devieze spre istoria socială, să cucerească noi teritorii. Ea rămâne anexată, chiar mai mult ca oricând, la un text esenţial care este vechea epopee a originilor, în acelaşi timp înnoită şi fixată de sedimentarea socialistă. Căci, deşi a deschis noi câmpuri cercetării în diverse sectoare, dominarea istoriei revoluţionare de către istoria socială D-a făcut decât să deplaseze problematica originii: înscăunarea burgheziei s-a substituit celei a libertăţii, dar rămâne, ca şi în cazul precedent, o înscăunare. Permanenţă cu atât mai extraordinară cu cât ideea unei rupturi radicale în ţesătura socială a unei naţiuni este mai greu de gândit; în acest sens, deplasarea istoriografică a politicului spre social subliniază cu atât mai mult forţa reprezentării Revoluţie-înscăunare cu cât este mai incompatibilă cu ea. Contradicţia intelectuală este mascată de celebrarea începutului. Căci, mai mult ca oricând, în secolul al XX-lea, istoricul Revoluţiei Franceze comemorează evenimentul pe care-l povesteşte sau îl studiază. Materialele pe care le adaugă nu sunt decât ornamente suplimentare oferite tradiţiei acestuia. Filiaţiile se perpetuează ca şi dezbaterile: scriind despre Revoluţia Franceză, Aulard şi Taine discutau despre Republică, Mathiez şi Gaxotte discută despre originile comunismului.

Tocmai această elasticitate comemorativă, în care se investeşte continuu mândria naţională, face din istoria revoluţionară a Franţei un sector deosebit al disciplinei, ajuns la demnitatea de disciplină academică, nu pentru că ar constitui un câmp de probleme deosebite, specificate ca atare, ci pentru că este supus unui mecanism de identificare a istoricului cu eroii săi şi cu evenimentul „său”. Despre Revoluţia Franceză există deci istorii

regaliste, istorii liberale, istorii iacobine, istorii anarhiste sau libertare, iar această listă nu e nici exclusivă – căci nu toate aceste sensibilităţi sunt contradictorii –, nici, mai ales, limitativă: mamă a civilizaţiei politice în care ne-am născut, Revoluţia permite toate cercetările de filiaţie. Dar toate aceste istorii care se înfruntă şi se sfâşie de două sute de ani în numele originii acestei înfruntări şi a acestei sfâşieri au în realitate un teren comun: ele sunt istorii ale identităţii. Nici unui francez al acestei a doua jumătăţi a secolului al XX-lea nu-i poate fi *străină* Revoluţia Franceză. Nu există vreo posibilă etnologie într-un peisaj atât de familiar. Evenimentul rămâne atât de fundamental, atât de tiranic în conştiinţa politică actuală, încât orice „distanţă" intelectuală faţă de el este imediat asimilată ostilităţii – ca şi cum raportul de identificare ar fi inevitabil, fie el de filiaţie sau de respingere.

Şi totuşi, trebuie să încercăm să rupem acest cerc vicios al istoriografiei comemorative. A fost mult timp la modă, la oamenii generaţiei mele, sub dubla influenţă a existenţialismului şi a marxismului, punerea accentului pe fixarea istoricului în propriul său timp, în alegerile şi determinările sale. Examinarea atentă a acestor evidenţe, deşi a fost poate utilă împotriva iluziei pozitiviste a „obiectivităţii", risca să întreţină la nesfârşit profesiuni de credinţă şi polemici crepusculare. Mai mult decât într-o ideologie politică, istoriografia Revoluţiei mi se pare astăzi împotmolită în lene intelectuală şi în pisălogeală respectuoasă. Şi în mod sigur a venit momentul s-o descărcăm de semnificaţiile elementare pe care ea însăşi le-a lăsat moştenitorilor săi, pentru a-i reda ceea ce este tot un *primum movens* al istoricului, curiozitatea intelectuală şi activitatea dezinteresată de cunoaştere a trecutului. De altfel, va veni o zi când credinţele politice care alimentează de două secole dezbaterile societăţilor noastre vor părea oamenilor tot atât de surprinzătoare

cum ne par nouă inepuizabila varietate şi inepuizabila violenţă a conflictelor religioase ale Europei între secolele al XV-lea şi al XVIII-lea. Probabil că însuşi câmpul politic modern, aşa cum l-a constituit Revoluţia Franceză, va apărea ca un sistem de explicare şi ca o investire psihologică a unei alte epoci.

Dar nu este suficient să aşteptăm de la timpul care trece această „răcire", pentru a vorbi în termenii lui Lévi-Strauss, a obiectului „Revoluţia Franceză". îi putem defini condiţiile şi chiar îi putem repera primele elemente în trama prezentului nostru. Nu spun că aceste condiţii, aceste elemente vor constitui în sfârşit *obiectivitatea* istorică; cred că ele sunt pe cale să opereze o modificare esenţială în raportul dintre istoricul Revoluţiei Franceze şi obiectul său de studiu; ele fac mai puţin spontane, deci mai puţin constrângătoare, identificarea cu eroii, celebrarea întemeietorilor sau repudierea devianţilor.

Văd două căi ale acestei descărcări, care pare de dorit pentru înnoirea istoriei revoluţionare: una se degajă progresiv, tardiv, dar imparabil, din contradicţiile între mitul revoluţionar şi societăţile revoluţionare (sau postrevoluţionare). Cealaltă este înscrisă în mutaţiile ştiinţei istorice.

Efectele celei dintâi sunt din ce în ce mai clare. Scriu aceste rânduri la sfârşitul primăverii 1977, într-o perioadă în care critica totalitarismului sovietic şi, în general, a oricărei puteri ce se revendică din marxism a încetat să mai fie monopolul sau cvasimonopolul gândirii de dreapta, devenind tema centrală a unei reflecţii de stânga. Ceea ce contează aici, în referirea la aceste ansambluri, istoric relative, care sunt dreapta şi stânga, nu este faptul că o critică de stânga are mai multă greutate decât o critică de dreapta, în măsura în care stânga arc o poziţie dominantă din punct de vedere cultural, într-o ţară ca Franţa, după terminarea celui de-al Doilea Război Mondial. Ceea ce

contează şi mai mult este că dreapta, pentru a face procesul U.R.S.S. sau al Chinei, nu trebuie să remanieze niciun element al moştenirii sale: îi e de-ajuns să rămână în interiorul gândirii contrarevoluţionare. În schimb, stânga trebuie să înfrunte date care îi compromit propriul sistem de credinţe, născut în aceeaşi epocă cu celălalt. De aceea s-a dat înapoi de la asta atâta timp; de aceea, chiar şi astăzi, ea preferă atât de des să-şi peticească edificiul convingerilor în loc să-şi pună întrebări asupra istoriei propriilor tragedii. Dar n-are a face, la urma urmei. Important este că o cultură de stânga, odată ce acceptă să reflecteze asupra faptelor, adică asupra dezastrului constituit de experienţa comunistă a secolului al XX-lea, în raport cu propriile sale valori, ajunge să-şi critice ideologia proprie, interpretările, speranţele, raţionalizările. În ea se instalează distanţa între istorie şi Revoluţie, pentru că ea este cea care a crezut că istoria se află, întreagă, în promisiunile Revoluţiei.

Ar fi de scris, din acest punct de vedere, o istorie a stângii intelectuale franceze în raport cu revoluţia sovietică, pentru a arăta că fenomenul stalinist a prins rădăcini într-o tradiţie iacobină pur şi simplu deplasată (dubla idee a unui început al istoriei şi a unei naţiuni-model a fost reînvestită în fenomenul sovietic); şi că, de-a lungul unei mari perioade care e departe de a fi încheiată, noţiunea de *deviere* în raport cu o origine rămasă pură a permis salvarea valorii excepţionale a ideii de Revoluţie. Tocmai această dublă încuietoare a început să se pulverizeze: mai întâi pentru că, devenind referinţa istorică fundamentală a experienţei sovietice, opera lui Soljeniţîn a pus peste tot problema Gulagului în stratul cel mai profund al proiectului revoluţionar; este inevitabil atunci ca exemplul rus să nu se întoarcă şi să lovească, asemenea unui bumerang, „originea” sa franceză. În 1920, Mathiez justifica violenţa bolşevică prin precedentul

francez, în numele unor circumstanţe comparabile. Astăzi, Gulagul ne obligă să regândim Teroarea, în virtutea unei identităţi de proiect. Cele două revoluţii rămân legate; dar acum o jumătate de secol ele erau sistematic absolvite prin scuza extrasă din „circumstanţe”, adică din fenomene exterioare şi străine naturii lor. Astăzi, ele sunt acuzate, dimpotrivă, de a fi în mod consubstanţial sisteme de constrângere meticuloasă, fizică şi spirituală.

Privilegiul excepţional al ideii de revoluţie, care consta în a fi în afara oricărei critici interne, este deci pe cale să-şi piardă valoarea de evidenţă. Istoriografia universitară, în care comuniştii au preluat în mod firesc calea socialiştilor şi a radicalilor în gestionarea comemorării republicane, se cramponează de acest privilegiu şi nu glumeşte când e vorba de tradiţii. Dar, din ce în ce mai încleştată de scurta sa perioadă ca de un patrimoniu social, ea nu este pur şi simplu atinsă de devalorizarea conceptuală a acestui patrimoniu în rândurile intelectualilor; îi este greu nu numai să accepte, dar chiar să înţeleagă mutaţiile intelectuale indispensabile pentru progresul istoriografiei revoluţionare.

Într-adevăr, ceea ce această istoriografie ar trebui să anunţe nu sunt culorile, ci conceptele sale. Istoria în general a încetat să fie acea ştiinţă în care se consideră că faptele vorbesc de la sine, cu condiţia să fi fost incluse în reguli. Ea trebuie să comunice problemele pe care caută să le analizeze, datele pe care le utilizează, ipotezele pe baza cărora lucrează şi concluziile la care ajunge. Faptul că istoria Revoluţiei este ultima care să o ia pe această cale a *explicitului*, nu ţine numai de ceea ce o trage, generaţie după generaţie, spre epopeea originilor; se datorează şi ideii că această epopee a fost investită şi canonizată de o raţionalizare „marxistă” care nu-i schimbă, în fond, caracterul şi care consolidează, dimpotrivă, forţa elementară pe care o extrage din funcţia sa de

„înscăunare”, dându-i o aparenţă de elaborare conceptuală.

Asupra acestui punct, mi-am expus părerea într-unul din eseurile din cartea de faţă[9]: această raţionalizare nu există în operele lui Marx, care nu conţin o interpretare sistematică a Revoluţiei Franceze; ea este produsul unei întâlniri confuze între bolşevism şi iacobinism, alimentându-se dintr-o concepţie lineară despre progresul uman, accentuat de aceste două „eliberări” succesive, încastrate una în alta, ca nişte păpuşi Matrioşka. Ceea ce e iremediabil confuz, în vulgata „marxistă” a Revoluţiei Franceze, este juxtapunerea vechii idei a venirii unor timpuri noi, idee constitutivă a Revoluţiei înseşi, cu lărgirea câmpului istoric, consubstanţială marxismului, într-adevăr, marxismul – sau, să spunem, acel marxism care influenţează, prin Jaurès, istoria Revoluţiei – deplasează spre economic şi social centrul de gravitaţie al *problemei* Revoluţiei. El caută să fixeze în pragul capitalismului rădăcinile promovării lente a stării a treia, idee dragă istoriografiei Restauraţiei, şi ale apoteozei lui 1789. Făcând aceasta, marxismul extinde dintr-odată la viaţa economică şi socială în întregul său mitul rupturii revoluţionare: înainte, feudalismul; după, capitalismul. Înainte, nobilimea; după, burghezia. Dar cum aceste propoziţii nu sunt nici demonstrabile, nici măcar verosimile şi deoarece, în orice caz, ele spulberă cadrul cronologic canonic, marxismul se limitează să juxtapună o analiză a cauzelor, asupra modului economic şi social, şi o relatare a evenimentelor, scrisă în modul politic şi ideologic.

Or, această incocrenţă prezintă cel puţin avantajul de a sublinia una dintre problemele esenţiale ale istoriografiei revoluţionare, aceea a racordării nivelurilor de

9 Cfp. 119.

interpretare la cronologia evenimentului. Dacă vrem cu orice preţ să păstrăm ideea unei rupturi obiective în timpul istoric şi să facem din această ruptură alfa şi omega istoriei Revoluţiei, vom fi într-adevăr împinşi, oricare ar fi interpretarea avansată, spre absurdităţi. Dar aceste absurdităţi sunt cu atât mai necesare cu cât interpretarea este mai ambiţioasă şi înglobează mai multe niveluri: putem spune, de exemplu, că între 1789 şi 1794 întregul sistem politic francez a fost transformat în mod brutal, din moment ce vechea monarhie a dispărut. Dar ideea că între aceste date structura socială sau economică a naţiunii a fost înnoită de sus până jos este evident mai puţin verosimilă: „Revoluţia” este un concept care nu are prea mult sens în raport cu afirmaţii de acest tip, chiar dacă poate avea cauze care nu sunt toate de natură politică sau intelectuală.

În alţi termeni, orice conceptualizare a istoriei revoluţionare începe cu critica ideii de Revoluţie, aşa cum a fost ea trăită de cei care au făcut-o şi vehiculată de moştenitorii lor: ca o schimbare radicală şi ca originea unui timp nou. Atâta timp cât această critică nu este prezentă într-o istorie a

Revoluţiei, suprapunerea unei interpretări mai curând economice sau sociale cu o interpretare pur politică nu schimbă nimic din ceea ce toate aceste istorii au în comun – fidelitatea faţă de trăirea revoluţionară din secolele al XIX-lea şi al XX-lea. Sedimentarea economică şi socială adusă de marxism nu prezintă, poate, decât avantajul de a face să apară în mod clar, prin absurd, aporiile oricărei istorii a Revoluţiei care rămâne bazată pe trăirea interioară a protagoniştilor acestei istorii.

Acesta este punctul în care mă întâlnesc cu Tocqueville şi în care am măsura geniului său. În acelaşi timp în care Michelet a conceput cea mai penetrantă dintre istoriile Revoluţiei ce au fost scrise pe sistemul

identităţii – o istorie fără concepte, făcută din legături de inimă, marcată de un fel de divinaţie a sufletelor şi a eroilor –, Tocqueville imaginează, şi este singurul care a făcut-o, aceeaşi istorie pe sistemul invers al interpretării sociologice. Problema nu e deci că aristocratul normand nu împărtăşeşte aceleaşi *opinii* cu fiul tipografului iacobin: Tocqueville nu scrie, de exemplu, o istorie a Revoluţiei care este mai „la dreapta" decât a lui Michelet. El scrie o *altă* istorie a Revoluţiei, întemeiată pe o critică a ideologiei revoluţionare şi a ceea ce constituie, în viziunea sa, iluzia Revoluţiei Franceze despre ea însăşi.

Se pot, de altfel, stabili analogii între schimbarea conceptuală a lui Tocqueville în privinţa Revoluţiei şi cea care i-a marcat analiza asupra fenomenului american. Înainte de *La Démocratie en Amérique* (*Democraţia în Americă*), America este privită de cultura europeană drept copilăria Europei, imagine a începuturilor sale: instalarea, defrişarea, omul cuceritor într-o lume sălbatică. Cartea lui Tocqueville, operând aproape prin deducţie pe baza ipotezei centrale a egalităţii, întoarce această imagine ca pe o mănuşă. America, le spune el europenilor, nu e copilăria voastră, este viitorul vostru. *Aici*, în afara constrângerilor unui trecut aristocratic, înfloreşte

Democraţia, care va fi *de asemenea* viitorul politic şi social al bătrânei Europe. În acelaşi mod, dar în sens invers, Tocqueville îşi reînnoieşte paradoxul douăzeci de ani mai târziu, apropo de Revoluţie, care n-a încetat să fie – chiar şi (mai ales) în timpul „ocolului" american – în centrul gândirii sale. Credeţi că Revoluţia Franceză este o ruptură brutală în istoria noastră naţională? le spune el contemporanilor. În realitate, este înflorirea trecutului nostru. Ea desăvârşeşte opera monarhiei. Departe de a fi o ruptură, Revoluţia nu poate fi înţeleasă decât în şi prin continuitatea istorică. Ea împlineşte această continuitate în fapte, apărând ca o ruptură în conştiinţe.

Tocqueville a elaborat deci o critică radicală a oricărei istorii a Revoluţiei întemeiată pe trăirea revoluţionarilor. Această critică e cu atât mai ascuţită, cu cât rămâne în interiorul câmpului politic – raporturile între francezi şi putere –, acela care pare a fi fost cel mai mult transformat de Revoluţie. Problema lui Tocqueville este aceea a dominării comunităţilor şi societăţii civile de către puterea administrativă, în urma extinderii statului centralizat; această înstăpânire a administraţiei asupra corpului social nu este numai trăsătura permanentă care uneşte „noul" regim de cel „vechi", pe Bonaparte de Ludovic al XIV-lea. Este şi ceea ce explică, printr-o serie de medieri, pătrunderea ideologiei „democratice" (adică egalitare) în vechea societate franceză: cu alte cuvinte, în ceea ce are ea constitutiv, în viziunea lui Tocqueville (stat administrativ domnind peste o societate cu ideologie egalitară), Revoluţia e foarte amplu împlinită de monarhie, înainte de a fi terminată de iacobini şi de Imperiu. Iar ceea ce se numeşte „Revoluţia Franceză", acest eveniment répertoriat, datat, glorificat ca o aurora, nu este decât o accelerare a evoluţiei politice şi sociale anterioare. Distrugând nu aristocraţia, ci principiul aristocratic în societate, Revoluţia a suprimat legitimitatea rezistenţei sociale faţă de un stat central. Dar exemplul fusese dat de Richelieu şi de Ludovic al XIV-lea.

Încerc să analizez, într-unul dintre eseurile care urmează, dificultăţile pe care le suscită acest tip de interpretare: dacă Tocqueville n-a scris niciodată o veritabilă istorie a Revoluţiei Franceze e pentru că, mi se pare, nu a conceptualizat decât o parte a acestei istorii, aceea a continuităţii. El gândeşte Revoluţia în termeni de bilanţ, nu în termeni de eveniment; o consideră un proces, nu o ruptură. Şi a murit chiar în momentul în care, lucrând la volumul al doilea, era în faţa problemei care constă în a gândi această ruptură. Dar ceea ce rămâne fundamental în

opera acestui spirit deductiv şi abstract, rătăcit providenţial într-un domeniu supraîncărcat de narativ, este că ea scapă de tirania istoriei trăite, a eroilor şi de mitul originilor. Tocqueville nu mai este în interiorul opţiunilor pe care le-au avut Necker, Ludovic al XVI-lea, Mirabeau sau Robespierre. El este alături. Vorbeşte despre altceva.

De aceea, cartea sa este mai importantă prin metoda pe care o sugerează decât prin teza avansată. Mi se pare că istoricii Revoluţiei au avut şi vor avea mereu de ales între Michelet şi Tocqueville: ceea ce nu vrea să însemne o alegere între o istorie republicană şi o istorie conservatoare a Revoluţiei Franceze – căci aceste două istorii ar fi încă legate printr-o problematică comună, pe care Tocqueville o recuză. Ceea ce le separă e în altă parte: Michelet face să retrăiască Revoluţia din interior, comunică cu ea, o comemorează, în timp ce Tocqueville nu încetează să investigheze distanţa pe care o bănuieşte între intenţiile protagoniştilor şi rolul lor istoric. Michelet se instalează în transparenţa revoluţionară, celebrează coincidenţa memorabilă între valori, popor şi acţiunea oamenilor. Tocqueville nu se limitează să pună în discuţie această transparenţă sau această coincidenţă. El crede că ele maschează o opacitate maximă între acţiunea umană şi sensul său real, opacitate caracteristică Revoluţiei ca perioadă istorică, datorită rolului pe care-l joacă ideologia democratică. Există o prăpastie între bilanţul Revoluţiei Franceze şi intenţiile revoluţionarilor.

Iată de ce *L'Ancien Régime et la Révolution* (*Vechiul Regim şi Revoluţia*) rămâne în opinia mea cartea capitală a întregii istoriografii revoluţionare. Iată de ce, de asemenea, ea a fost totdeauna, de mai bine de un secol, ruda săracă a acestei istoriografii, o carte mai mult citată decât citită şi mai mult citită decât înţeleasă[10]. De dreapta

10 Introducerea oarccum condescendentă consacrată de Georges Lefebvre volumului L'Ancien Régime et la Révolution (Paris, 1982) este

sau de stânga, regalist sau republican, conservator sau iacobin, istoricul Revoluţiei Franceze ia discursul revoluţionar drept monedă forte, căci se situează în interiorul acestui discurs; el nu încetează să acopere, de atunci, această Revoluţie cu diferite chipuri cu care ea însăşi s-a împodobit, interminabil comentariu la o înfruntare al cărei sens l-ar fi dat chiar ea, o dată pentru totdeauna, prin graiul eroilor săi. Trebuie deci ca istoricul să creadă, pentru că ea o spune, că Revoluţia a distrus nobilimea, deşi nu i-a negat decât principiul; că Revoluţia a fondat o societate, deşi a afirmat doar nişte valori; că Revoluţia este o origine a istoriei, cu toate că a vorbit doar de regenerarea omului. În acest joc de oglinzi în care istoricul şi Revoluţia se cred pe cuvânt, din moment ce Revoluţia a devenit principala figură a istoriei, Antigonă de nebănuit a timpurilor noi, Tocqueville introduce îndoiala la nivelul cel mai profund: şi dacă, în acest discurs al rupturii, nu e decât iluzia schimbării?

Răspunsul la întrebare nu este simplu, şi nici întrebarea însăşi nu conţine întreaga istorie a Revoluţiei. Dar e probabil indispensabilă unei conceptualizări a acestei istorii. Importanţa sa se măsoară prin lipsă: dacă nu se întreabă, istoricul este condus spre repudiere sau celebrare, care sunt două moduri de a comemora.

Tocqueville e un caz unic în istoriografia Revoluţiei, pentru că lucrarea sa obligă la *descompunerea* obiectului „Revoluţia Franceză” şi la un efort de conceptualizare în legătură cu aceasta. Procedând prin concepte explicite, el sparge istorisirea cronologică; tratează o problemă, nu o perioadă. Cu Tocqueville, Revoluţia încetează să vorbească ea singură, într-un sens sau în altul, ca şi cum sensul îi era clar dinainte şi revelat prin chiar traiectoria ei. Ea face, dimpotrivă, obiectul unei interpretări sistematice care

---

caracteristică în această privinţă. Şi este vorba totuşi de singurul istoric al Revoluţiei Franceze care l-a citit cu atenţie pe Tocqueville.

izolează anumite elemente: în special procesul de centralizare administrativă sub Vechiul Regim şi influenţa sa asupra a ceea ce am putea numi „democratizarea" societăţii. În această perspectivă, intervalul de timp studiat de Tocqueville – foarte vast (pentru că domnia lui Ludovic al XIV-lea, de exemplu, e constant luată drept mărturie) – se explică în funcţie de problema care-l interesează şi de interpretarea pe care o propune: Revoluţia vine chiar pe firul Vechiului Regim.

Nu vreau să sugerez prin asta că orice efort de a conceptualiza obiectul istoric „Revoluţia Franceză" trece printr-un decupaj cronologic foarte vast: cele două lucruri n-au legătură, iar „termenul lung" n-are niciun privilegiu în această privinţă. Vreau doar să spun că orice interpretare a Revoluţiei presupune un decupaj cronologic: istoricul preocupat de Revoluţie ca proces de continuitate îşi va acorda bineînţeles un câmp mai vast decât acela care încearcă să înţeleagă

Revoluţia ca „eveniment" sau cascadă de evenimente. Dar a doua curiozitate nu este mai puţin legitimă decât prima şi nu e mai puţin susceptibilă de interpretare. Singurul lucru suspect este tocmai acela care caracterizează istoriografia Revoluţiei Franceze şi ilustrează subdezvoltarea sa analitică: a scrie mereu istoria unei singure şi aceleiaşi perioade, ca şi cum această istorie povestită ar trebui să vorbească de la sine, oricare ar fi presupoziţiile implicite ale istoricului.

Cu condiţia, desigur, să nu fie vorba în mod deschis de o istorisire pură, a cărei funcţie este de a restitui trăirea individuală sau colectivă a protagoniştilor evenimentelor, şi nu de a-i interpreta sensul sau sensurile. Dar eu nu vorbesc de Lenôtre, vorbesc de Mathiez. Ştiu prea bine că orice istorie e un amestec variabil, dar permanent şi aproape întotdeauna implicit, de istorisire şi analiză şi că istoria „savantă" nu scapă acestui tip de

regulă. Însă specificul istoriografiei revoluţionare este organizarea internă, constant identică, a discursului. Căci locul fiecărui *gen* în interiorul acestei istorii este totdeauna acelaşi: analiza acoperă problema „originilor” sau a cauzelor care ţin de explicaţie. Narativul începe odată cu „evenimentele”, adică din 1787 sau 1789, şi merge până la sfârşitul „istoriei”, adică până la 9 termidor sau 18 brumar, ca şi cum, odată expuse datele, piesa ar merge de la sine, împinsă de şocul iniţial.

Or, acest metisaj al genurilor corespunde confuziei în privinţa celor două obiecte de analiză; el amestecă Revoluţia ca proces istoric, ansamblu de cauze şi de consecinţe, cu Revoluţia ca modalitate de schimbare, ca dinamică specială a acţiunii colective. Aceste două obiecte nu sunt, din punct de vedere intelectual, superpozabile; se poate uşor observa, de exemplu, că ele comportă cadre cronologice diferite: examinarea cauzelor Revoluţiei, sau a bilanţului său, îl poartă pe observator cu mult în amonte de 1789 şi în aval de 1794 sau 1799. „Istoria” Revoluţiei ţine, dimpotrivă, de la 1789 până la 1794 sau 1799. Cel care o scrie nu e în general sensibil la aceste denivelări ale cronologiei, pentru că viziunea sa telescopează diferitele niveluri de analiză, cu preţul unei serii de ipoteze implicite: desfăşurarea Revoluţiei este înscrisă în cauzele sale pentru că eroii ei nu aveau altă alegere decât cea pe care au făcut-o: să distrugă Vechiul Regim pentru a-i substitui o ordine nouă. Că această ordine nouă este democraţia, ca la Michelet, sau capitalismul, ca la Mathiez, nu-mi schimbă cu nimic argumentul: în ambele cazuri, conştiinţa protagoniştilor Revoluţiei este cea care organizează, retrospectiv, analiza cauzelor ce au generat acţiunea lor. Pentru a rămâne fidel acestei conştiinţe, fără să abdice de la datoria sa de a explica, istoricul trebuie doar să justifice venirea la putere în termeni de necesitate. Va putea, de altfel, prin acest fapt, să se dispenseze de

bilanţ.

Dacă, într-adevăr, cauze obiective au făcut necesară şi chiar fatală acţiunea colectivă a oamenilor în vederea distrugerii Vechiului Regim şi a instaurării unuia nou, atunci nu e de făcut nicio distincţie între problema originilor Revoluţiei şi natura evenimentului în sine. Căci există nu doar o coincidenţă între necesitatea istorică şi acţiunea revoluţionară, ci şi o transparenţă între această acţiune şi sensul global care i-a fost dat de protagoniştii săi: ruperea de trecut, instaurarea unei noi istorii.

Postulatul necesităţii a „ceea ce a avut loc" este o iluzie retrospectivă clasică a conştiinţei istorice: trecutul este un câmp al posibilelor în interiorul căruia „ceea ce s-a întâmplat" apare, mai târziu, drept singurul viitor al acestui trecut. Dar în cazul istoriei Revoluţiei, acest postulat acoperă un al doilea, de care e inseparabil: acela al rupturii cronologice absolute pe care o reprezintă '89 sau anii '89—93 în istoria Franţei. Înainte, e domnia absolutismului şi a nobilimii (ca şi cum aceste două figuri ale Vechiului Regim ar merge mână în mână). După, libertatea şi burghezia. Tupilate în zgomotul şi furia acestei Revoluţii – promisiunile unei prevestiri socialiste. După cum au spus eroii Revoluţiei, ruptura revoluţionară ridică astfel istoria Franţei la rangul de nou început, iar evenimentul în sine devine un fel de punct focal în care este abolit trecutul, se constituie prezentul şi se conturează viitorul. Nu numai ceea ce s-a întâmplat este fatal, ci însuşi viitorul e înscris aici.

Or, „conceptul" care domină istoriografia revoluţionară astăzi, acela de „revoluţie burgheza", îmi pare, în accepţia în care este utilizat, mai degrabă o mască sub care se ascund aceste două presupoziţii, cea a necesităţii evenimentului şi cea a rupturii temporale: „concept" sau mască providenţială care reconciliază toate nivelurile realităţii istorice şi toate aspectele Revoluţiei

Franceze. Într-adevăr, se consideră că evenimentele din 1789 – 1794 au dat naştere capitalismului, la nivel economic; preponderenţei burgheziei, în ordinea socială şi politică; şi valorilor ideologice care se presupune că îi sunt proprii. Pe de altă parte, ele trimit la rolul fundamental al burgheziei, ca o clasă, în desfăşurarea Revoluţiei. Astfel, ideea confuză de „revoluţie burgheză" desemnează inseparabil un conţinut istoric şi un agent istoric, care se dezvoltă împreună în explozia necesară a acestor ani denşi de la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Unei „opere" considerate inevitabile îi conferă un agent perfect adaptat. Sistematizând ideea unei rupturi radicale între „înainte" şi „după", interpretarea „socială" a Revoluţiei Franceze încoronează o metafizică a esenţei şi a fatalităţii.

În acest sens, ea este mult mai mult decât o interpretare a Revoluţiei; anexându-şi întreaga problemă a originilor, adică întreaga societate franceză dinainte de '89, ea este şi o viziune retrospectivă a Vechiului Regim, definit *a contrario* de către cel nou.

Fatală, Revoluţia Franceză? E suficient, pentru a ne-o imagina, să reconstituim fluxurile mişcării şi ale rezistenţei şi apoi să stabilim în 1789 şocul care-i rezolvă contradicţia. De o parte, o monarhie stupidă şi o nobilime egoistă, legate între ele prin interese, politici şi ideologii reacţionare. De cealaltă, restul societăţii civile, condusă, antrenată de o burghezie bogată, ambiţioasă şi frustrată. Primul ansamblu de forţe nu reprezintă doar tot atâtea rezistenţe ia ideea pe care istoricul şi-o face despre evoluţie, ci şi un contracurent dinamic: este rolul rezervat „reacţiei feudale" (sau „senioriale", cei doi termeni fiind mai mult sau mai puţin asimilaţi unul altuia), după cum indică limpede termenul de „reacţie", împrumutat din mecanica forţelor. Această reacţie, care se consideră că acoperă a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, ar clarifica în acelaşi timp violenţa ţăranilor în vara lui '89 şi

resentimentul burghez, deci condiţiile alianţei stării a treia contra nobilimii. Lovindu-se nu numai de inerţiile tradiţiilor şi ale statului, dar şi de instituţiile şi de clasele sociale îndârjite activ, aproape malefic, în reconstrucţia trecutului, forţele progresului nu mai au, în fapt, decât o singură şi inevitabilă soluţie: revoluţia.

În planul general al acestor două fronturi de clasă avansând din direcţii opuse unul spre celălalt, ca într-o bătălie, se poate recunoaşte modul în care au perceput militanţii din anii revoluţionari evenimentele pe care le trăiau şi interpretarea ce le-au dat-o. Ei exprimau logica conştiinţei revoluţionare, care duce, prin însăşi natura sa, la explicarea maniheistă şi la personalizarea fenomenelor sociale. Or, maladiei profesionale a istoricului, etern reductor al virtualităţilor unei situaţii la un viitor unic, din moment ce doar acesta a avut loc, logica unei conştiinţe revoluţionare îi adaugă simplificările intelectuale care însoţesc şi justifică, în vremurile moderne, exercitarea violenţei politice. De unde şi forţa ispititoare a explicaţiei moniste, indiferent la ce nivel s-ar situa: victorie a luminilor asupra obscurantismului, a libertăţii asupra opresiunii, a egalităţii asupra privilegiului; sau instaurare a capitalismului pe ruinele feudalismului; sau, în fine, sinteză a tuturor acestor instanţe într-un fel de tablou logic în care ele stau una în faţa alteia, bilanţ al exploatării sistematice a trecutului şi viitorului, în toate cazurile, e vorba despre acelaşi mecanism logic, a cărui sinteză „marxistă” nu face decât să-i îmbogăţească şi în acelaşi timp să-i îngheţe conţinutul: dar mecanismul este în funcţiune din 1789, căci e parte constitutivă a ideologiei revoluţionare.

Am încercat să arăt într-unul dintre eseurile care urmează, consacrat criticii istoriografiei comuniste a Revoluţiei, că, trecut în istorie, ale cărei aspecte tinde să le anexeze în totalitate, acest mecanism macină în gol şi este

mai interesant prin contradicţiile pe care le stârneşte decât prin problemele pe care le rezolvă. Mi se pare că această istoriografie, caricaturizând, ducând trăsăturile elementare ale conştiinţei revoluţionare, sub spoiala conceptualizării, până la absurdul unei rigori iluzorii, ilustrează iremediabila criză a unei tradiţii. Ea nu mai are farmecul relatării epice, pe care o subjugă, fără să fi câştigat putere explicativă, pentru că se limitează la deghizarea presupoziţiilor relatării. Din acest punct de vedere, e semnificativ că tocmai într-unul dintre sectoarele în care studiile istorice au progresat cel mai mult în ultimii ani – istoria vechii societăţi franceze – ea apare în modul cel mai sumar şi mai inexact. Din sistemul de echivalenţe şi de contrarii pe care l-a constituit pentru a celebra necesitatea unei înscăunări, nimic nu rezistă la o examinare mai aprofundată: nici confuziile între stat monarhic şi nobilime, nobilime şi feudalism, burghezie şi capitalism; nici contradicţiile dintre absolutism şi reformă, aristocraţie şi libertate, societatea de tip feudal şi filosofia Luminilor.

Nu intru aici în detaliile acestei critici, la care voi reveni mai departe[11]. În schimb, e necesar să-i adăugăm o consideraţie mai generală: aceea că stabilirea unei legături de identitate logică (aproape întotdeauna implicită) între Revoluţie ca proces istoric obiectiv şi Revoluţie ca ansamblu de evenimente „întâmplate" şi trăite – Revoluţia-conţinut şi Revoluţia-modalitate – conduce obligatoriu la deducerea primului aspect din cel de-al doilea. Or, mi se pare că înţelept ar fi, dimpotrivă, să le disjungem, aşa cum ne invită nu numai cronologia, dar şi, în fond, vechiul precept în acelaşi timp burghez şi marxist, că oamenii fac istoria, dar nu ştiu ce istorie fac.

Într-adevăr, un fenomen ca Revoluţia Franceză nu

11 Cf infra, pp. 119 şi urm.

poate fi redus la o simplă schemă de tip cauzal; din faptul că această Revoluţie are nişte cauze nu rezultă că istoria sa ţine în întregime de aceste cauze. Să admitem o clipă că aceste cauze sunt mai bine elucidate decât în prezent sau că am putea să le încadrăm într-o zi într-un tablou mai operaţional; e adevărat însă că evenimentul revoluţionar, *din ziua în care explodează*, transformă radical situaţia anterioară şi instituie o nouă modalitate a acţiunii istorice, care nu este înscrisă în inventarul acestei situaţii. Putem, de exemplu, să explicăm revolta majorităţii deputaţilor în Stările generale prin criza societăţii politice din Vechiul Regim, dar situaţia creată mai apoi prin vidul de putere şi insurecţia care urmează introduc în această criză lui element absolut inedit, având consecinţe cu totul imprevizibile cu două luni în urmă. Putem de asemenea, într-o altă ordine de idei, să explicăm răscoala populaţiei urbane din iunie-iulie prin criza economică, preţul pâinii, şomaj, tratatul comercial franco-englez etc.; dar acest tip de explicaţie nu implică trecerea de la răzmeriţa provocată de lipsa grânelor sau de taxe, relativ clasică în oraşele vechii Franţe, la „ziua” revoluţionară, care ţine de o altă dinamică. În alţi termeni, dezbaterea asupra cauzelor Revoluţiei nu acoperă problema fenomenului revoluţionar, vădit independent faţă de situaţia precedentă: el îşi dezvoltă propriile consecinţe. Ceea ce caracterizează Revoluţia ca *eveniment* este o modalitate a acţiunii istorice; este o dinamică pe care o vom putea numi politică, ideologică sau culturală, pentru a spune că înmiita sa putere de mobilizare a oamenilor şi de acţiune asupra lucrurilor trece printr-o supraînvestire de sens.

Tot Tocqueville a presimţit şi această problemă centrală. El pleacă într-adevăr de la o problematică a ceea ce eu numesc Revoluţia-proces şi care este, în cazul său, un proces de continuitate: Revoluţia extinde, consolidează, duce la perfecţiune statul administrativ şi societatea

egalitară a cărei dezvoltare este opera caracteristică a vechii monarhii. Din această cauză, există un divorţ absolut între istoria obiectivă a Revoluţiei, „sensul" sau bilanţul său, şi sensul pe care revoluţionarii l-au dat acţiunii lor. Unul dintre eseurile care compun această lucrare discută diferitele elemente ale acestei conceptualizări. Pornind de la actualitate (în raport cu Tocqueville), adică de la bilanţul postrevoluţionar, cartea *L'Ancien Régime* se întoarce apoi la o analiză a originilor, în care rolul central este jucat de monarhia administrativă: ea goleşte societatea feudală, împărţită în stări de substanţa ei vie şi croieşte drum mai puţin egalităţii condiţiilor, cât egalitarismului ca valoare. Dar între origini şi bilanţ, între Ludovic al XIV-lea şi Bonaparte, există o pagină albă pe care Tocqueville n-a scris-o niciodată şi în care figurează întrebări pe care le-a pus, dar la care n-a dat un răspuns clar: de ce acest proces de continuitate între Vechiul Regim şi cel nou a împrumutat căile unei revoluţii? Şi ce semnifică, în aceste condiţii, investitura politică a revoluţionari lor?

Există, în cartea a treia a lucrării *L'Ancien Régime*, elemente de răspuns la aceste întrebări, cum ar fi substituirea oamenilor politici din Franţa secolului al XVIII-lea de către intelectuali sau generalizarea, la toate clasele societăţii, a unei stări de spirit democratice: dar extraordinarul dinamism al ideologiei egalitare, în anii '89—93, rămâne pentru Tocqueville un fel de mister al răului, o religie pe dos. Nu există nicăieri în opera sa vreo racordare conceptuală între teoria sa despre Revoluţia Franceză şi acţiunea revoluţionară aşa cum a fost trăită şi aşa cum a caracterizat ea acea perioadă, de exemplu fenomenul iacobin, astfel încât însăşi posibilitatea acestei racordări poate fi discutată: dar, prin asta, Tocqueville ne obligă să separăm, cel puţin provizoriu, cele două părţi ale acestui amalgam confuz care constituie „istoria Revoluţiei"

şi să încetăm să juxtapunem, ca şi cum ar fi vorba de un discurs omogen şi ar decurge una din alta, analiza cauzelor şi desfăşurarea evenimentelor.

Nu numai pentru că aceste „evenimente”, care sunt de natură politică şi ideologică, descalifică prin definiţie o analiză cauzală făcută în termeni de contradicţii economice sau sociale. Dar şi pentru că, deşi întreprinsă la nivelul sistemului politic şi al legitimităţii sale, o asemenea analiză nu acoperă ceea ce accelerarea revoluţionară aduce complet nou. Există în conceptul de revoluţie (în această accepţie a termenului) ceva care corespunde „trăirii” sale istorice şi care nu se supune suitei logice a efectelor şi cauzelor: este apariţia pe scena istoriei a unei modalităţi practice şi ideologice de acţiune socială care nu e înscrisă în nimic din ceea ce a precedat Revoluţia; un tip de criză politică o face posibilă, dar nu necesară; iar revolta nu-i furnizează niciun model, pentru că face parte prin definiţie din vechiul sistem politic şi cultural.

Există deci în Revoluţia Franceză un tip nou de practică şi de conştiinţă istorică, legat de un tip de situaţie, fără a fi definit de ea. Tocmai acest ansamblu trebuie inventariat pentru a propune o interpretare, în loc să procedăm ca şi cum conştiinţa revoluţionară, produs normal al unei nemulţumiri legitime, ar fi lucrul cel mai firesc din istoria umană. În fond, vulgata marxistă a istoriei Revoluţiei Franceze aşază lumea cu capul în jos: ea situează ruptura revoluţionară la nivel economic şi social, când de fapt nimic nu seamănă mai mult cu societatea franceză din vremea lui Ludovic al XVI-lea decât societatea franceză din perioada lui Ludovic Filip. Şi, cum nu-şi ia nicio distanţă faţă de conştiinţa revoluţionară ale cărei iluzii şi valori le împărtăşeşte, această vulgata e incapabilă să vadă că ceea ce e mai radical nou şi mai misterios în Revoluţia Franceză este tocmai ceea ce ea consideră un produs normal al circumstanţelor şi o figură naturală a

istoriei oprimaţilor. Căci nici capitalismul, nici burghezia n-au avut nevoie de revoluţii pentru a apărea şi pentru a domina în istoria principalelor ţări europene în secolul al XIX-lea. Franţa este însă ţara care inventează, prin Revoluţie, cultura democratică; şi care revelează lumii una dintre conştiinţele fundamentale ale acţiunii istorice.

Să ţinem seama mai întâi de circumstanţe, care nu sunt mizeria sau opresiunea, ci libertatea socialului în raport cu politicul. Dacă Revoluţia este invenţie, dezechilibru, dacă ea pune în mişcare atâtea forţe inedite încât transformă mecanismele tradiţionale ale politicii e pentru că se instalează într-un spaţiu vid sau, mai degrabă, pentru că proliferează în sfera, ieri interzisă şi subit invadată, a puterii. În acest dialog între societăţi şi statele lor, care constituie una dintre tramele profunde ale istoriei, totul, prin Revoluţie, înclină dinspre societate împotriva statului. Căci Revoluţia o mobilizează pe cea dintâi şi îl dezarmează pe cel de-al doilea: situaţie excepţională, deschizând socialului un spaţiu de dezvoltare care îi este aproape totdeauna închis. După 1787, regatul Franţei este o societate fără stat. Ludovic al XVI-lea continuă să reunească în jurul persoanei sale consensul supuşilor, dar în spatele acestei faţade tradiţionale este o întreagă debandadă: autoritatea regală, respectată cu numele, nu mai include în legitimitatea sa pe aceea a agenţilor săi. Regele are miniştri răi, consilieri perfizi, intendenţi nefaşti: încă se ignoră că acest vechi refren monarhic al vremurilor grele a încetat să exalte autoritatea recursului, pentru a propune controlul cetăţenilor. E un fel de a spune că societatea civilă, în care exemplul circulă de sus în jos, se eliberează de puterile simbolice ale statului şi, în acelaşi timp, de regulile sale.

Vine 1789; de la cel mai nobil dintre nobili până la cel mai umil dintre ţărani, „revoluţia” apare la confluenţa mai multor serii de evenimente, de natură foarte diferită,

pentru că o criză economică (ea însăşi complexă, în acelaşi timp agricolă şi „industrială”, meteorologică şi socială) se juxtapune crizei politice începute în 1787. Această întâlnire a unor serii eterogene constituie aleatoriul situaţiei, pe care iluzia retrospectivă, din primăvara ’89 încoace, o va transforma într-un produs necesar al proastei guvernări a oamenilor, pentru a vedea în ea miza luptei între patrioţi şi aristocraţi. Căci situaţia revoluţionară nu este caracterizată numai de acest vid de putere, în care se scufundă forţe inedite, şi de activitatea „liberă” (voi reveni mai târziu asupra acestei libertăţi) a corpului social. Ea este corolarul unui fel de hipertrofiere a conştiinţei istorice şi al unui sistem de reprezentări împărtăşit de factorii sociali. Încă din ’89, conştiinţa revoluţionară este această iluzie de a învinge un stat care deja nu mai există, în numele unei coaliţii de oameni de bine şi de forţe care simbolizează viitorul. De la început, ea este o supralicitare a ideii în raport cu istoria reală, ca şi cum ar avea drept funcţie restructurarea prin imaginar a ansamblului social fragmentat. Scandalul represiunii începe când aceasta a dat greş. Revoluţia este spaţiul istoric care separă o putere de altă putere şi în care o idee despre acţiunea umană asupra istoriei se substituie faptului instituit.

În această derivă imprevizibilă şi accelerată, ideea despre acţiunea umană îşi urmează finalităţile în răspăr faţă de principiile tradiţionale ale ordinii sociale. Vechiul Regim era în mâinile regelui, Revoluţia este fapta poporului. Vechea Franţă era un regat de supuşi, cea nouă o naţiune de cetăţeni. Vechea societate era una a privilegiului, Revoluţia instaurează egalitatea. Astfel se constituie o ideologie a rupturii radicale cu trecutul, un formidabil dinamism cultural al egalităţii. Totul de-acum, economie, societate, politică, se supune acestei presiuni a ideologiei şi a militanţilor care le reprezintă; orice direcţie, orice instituţie este provizorie în faţa acestui torent care

avansează întruna.

Termenul de ideologie desemnează aici două lucruri, care constituie după mine esenţa însăşi a conştiinţei revoluţionare. Mai întâi, faptul că toate problemele individuale, toate chestiunile morale sau intelectuale au devenit politice şi că nu există nenorocire umană care să nu poată fi justiţiabilă printr-o soluţie politică. În al doilea rând că, în măsura în care totul este cognoscibil şi transformabil, acţiunea este transparentă pentru ştiinţă şi pentru morală; militanţii revoluţionari îşi identifică deci viaţa particulară cu viaţa publică şi cu apărarea propriilor idei: logică formidabilă care reconstituie, sub o formă laicizată, investirea psihologică a credinţelor religioase. Dacă politica a devenit domeniul adevărului şi al minciunii, al binelui şi al răului, dacă ea este cea care trasează liniile de departajare între buni şi răi, ne aflăm într-un univers istoric a cărui dinamică este în întregime nouă. Cum bine a văzut Marx, în scrierile sale de tinereţe, Revoluţia întruchipează *iluzia politicii*: transformă supusul în conştient. Ea inaugurează o lume în care orice schimbare socială este imputabilă unor forţe cunoscute, repertoriate, vii; ca şi gândirea mitică, ea investeşte universul obiectiv cu voinţe subiective, adică – aşa cum vom vedea – conducători sau ţapi ispăşitori. Acţiunea nu mai întâlneşte obstacole sau limite, ci numai adversari, de preferinţă trădători: recunoaştem în frecvenţa acestei reprezentări universul moral care caracterizează explozia revoluţionară.

Eliberată de constrângerea statului şi a puterii, care îi masca dezagregarea, societatea se recompune astfel la nivelul ideologiei. Această lume populată de voinţe, care nu mai recunoaşte decât aliaţi sau adversari, posedă o incomparabilă capacitate de integrare. Ea inaugurează ceea ce se numeşte, începând de atunci, „politica”, adică un limbaj comun şi în acelaşi timp contradictoriu de dezbateri şi de acţiuni în jurul mizelor puterii. Nu

înseamnă, desigur, că Revoluţia Franceză inventează politica privită ca domeniu autonom al cunoaşterii: rămânând la Europa creştină, teoria acţiunii politice ca atare datează de la Machiavelli, iar discuţia savantă asupra originii istorice a instituţiei sociale atinge momentul de vârf încă din secolul al XVII-lea. Dar exemplul revoluţiei engleze arată că la nivelul mobilizării şi al acţiunii colective reperul fundamental al spiritelor rămâne religia. Ceea ce francezii inaugurează la sfârşitul secolului al XVIII-lea nu este politica privită ca un câmp laicizat şi distinct al reflecţiei critice, ci politica democratică privită ca ideologie naţională. Secretul, mesajul, înrâurirea lui 89 stau în această invenţie care nu are precedent şi va avea o atât de vastă moştenire. Şi dacă, dintre toate trăsăturile care apropie, la distanţă de un secol, revoluţia engleză şi Revoluţia Franceză, niciuna n-a fost de-ajuns pentru a-i asigura celei dintâi rolul de model universal pe care l-a jucat cea de-a doua de când a apărut pe scena istoriei, este pentru că Republicii lui Cromwell, învăluită în religios şi fixată în întoarcerea la origini, îi lipseşte ceea ce face din limbajul lui Robespierre profeţia timpurilor noi: politica democratică devenită arbitru al destinului oamenilor şi al popoarelor.

Expresia „politică democratică” nu trimite aici la un ansamblu de reguli sau de proceduri destinate să organizeze, pornind de la consultarea electorală a cetăţenilor, funcţionarea puterii publice. Ea desemnează un sistem de credinţe care constituie legitimitatea nou-născută a Revoluţiei şi după care „poporul”, pentru a instaura libertatea şi egalitatea, care sunt finalităţile acţiunii colective, trebuie să sfărâme rezistenţa duşmanilor săi. Politica, devenită mijloc suprem de realizare a valorilor şi inevitabil test al voinţelor, pozitive şi perverse, nu are decât un reprezentant public, transparent faţă de aceste valori, şi duşmani ascunşi, căci imaginea lor este abjectă.

„Poporul” este definit prin scopurile sale, mulţime indistinctă de oameni de bine: pe această cale ocolită, care exclude reprezentarea, conştiinţa revoluţionară reconstruieşte un social imaginar pornind de la voinţele individuale şi în numele lor; ea rezolvă în felul său marea dilemă a secolului al XVIII-lea, care constă în a gândi socialul pornind de la individual. Dacă, în privinţa individului, totul trebuie definit prin finalităţile acţiunii sale politice, este suficient ca aceste finalităţi să fie simple ca acelea ale moralei pentru ca Revoluţia să întemeieze în acelaşi timp un limbaj şi o societate. Sau, mai curând, ca ea să întemeieze o societate prin intermediul unui limbaj: ceea ce numim o naţiune. E sărbătoarea Federaţiei.

O analiză de acest tip prezintă dublul avantaj de a restitui Revoluţiei Franceze dimensiunea sa cea mai evidentă, care este de natură politică, şi de a plasa în centrul reflecţiei adevărata soluţie de continuitate prin care separă ce-a fost înainte de ce a urmat, aceea a legitimărilor şi a reprezentărilor acţiunii istorice. Acţiunea din ’93 a sanculoţilor nu este importantă pentru că e fapta unui grup social „popular” (de altfel, imposibil de definit în termeni socio-economici), ci pentru că exprimă, în starea ei chimic pură, aceste reprezentări revoluţionare ale acţiunii politice, obsesia trădării şi a complotului, refuzul reprezentării, voinţa punitivă etc. Şi nimic nu permite şi nu va permite vreodată explicarea acestor reprezentări pornind de la o stare socială care comportă interese contradictorii. Mi se pare că prima sarcină a istoriografiei revoluţionare este de a redescoperi analiza politicului ca atare. Dar preţul datorat e dublu: să încetăm, pe de o parte, să considerăm conştiinţa revoluţionară ca un produs aproape „natural” al opresiunii şi al nemulţumirii; să ajungem, pe de altă parte, să conceptualizăm acest straniu copil al „filosofiei”, cel puţin în ordine cronologică.

Acesta este punctul în care mă întâlnesc cu opera lui

Augustin Cochin căreia îi este dedicat unul dintre capitolele lucrării de faţă[12]. Într-adevăr, această operă neterminată, întreruptă, ca şi a lui Tocqueville, de moarte, este plină, şi ea, de întrebări în lanţ. Dar aş vrea s-o evoc mai întâi prin intuiţia sa centrală, ca un mod de a recunoaşte ce-i datorează economia generală a acestei cărţi.

Ce îl interesează pe Cochin? Exact ceea ce Tocqueville n-a tratat (sau abia a făcut-o). Nu continuitatea între Vechiul Regim şi Revoluţie, ci ruptura revoluţionară. Nu comparaţia între două societăţi, două tipuri de centralizare administrativă, dominate înainte, în timpul evenimentelor şi după ele de acelaşi proces egalitar; ci sfâşierea ţesăturii politice, vidul de putere, domnia substitutivă a cuvântului democraţie, dominarea societăţilor în numele „poporului”. Pe scurt, să-l conceptualizeze pe Michelet, să analizeze ce a simţit el, să interpreteze ce a retrăit el. În raport cu cei doi mari predecesori ai săi, Michelet şi Tocqueville, paradoxul lui Cochin este că el, ca şi Tocqueville, nu are încredere în exhibările sufleteşti şi în spasmele scriiturii care constituie însuşi geniul lui Michelet; dar, ca şi Michelet, este interesat de Revoluţia Franceză ca discontinuitate politică şi culturală; cercetează instaurarea furtunoasă a ideologiei democratice, de care Tocqueville face răspunzătoare, cu mult înainte, monarhia administrativă. Pe scurt, Cochin introduce spiritul deductiv al lui Tocqueville în materia dezlânată a lui Michelet. Încearcă să facă o teorie a evenimentului revoluţionar însuşi prin intermediul noului sistem de acţiune pe care acesta îl dezvăluie: este vorba de a gândi iacobinismul, şi nu de a-l retrăi.

Trebuie să ne oprim la această ambiţie, căci după şaizeci de ani ea este încă foarte actuală. Calea deschisă

12 Cf. infra, p. 228.

de Cochin n-a avut posteritate, chiar şi după ce ştiinţa politică şi-a primit toate consacrările universitare. Cel mai bine este deci să plecăm din nou de la întrebarea pusă de el, pentru a face din ea centrul de aproximări succesive, independent de „teze” şi de elementele de răspuns pe care el însuşi le-a avansat şi care vor fi examinate în cuprinsul acestei lucrări.

Dacă acceptăm să vedem în iacobinism forma clasică a conştiinţei revoluţionare (ajunsă la punctul său maxim de înflorire şi de dominare socială), el e în acelaşi timp o ideologie şi o putere; un sistem de reprezentări şi un sistem de acţiune. Cele două niveluri de manifestare, distincte pentru analiză, sunt strâns articulate în realitatea istorică, pentru că alegerea acţiunii este consubstanţială acestui tip de reprezentări şi pentru că, de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, e în natura ideologiei moderne să pună în valoare angajarea individuală şi sancţiunea istoriei. Într-adevăr, convingerea iacobină se bazează pe realizarea imanentă a valorilor în şi prin acţiunea politică; ceea ce implică ideea ca aceste valori să fie obiectul unui conflict între persoane, încarnate de ele, reperabile, cognoscibile întocmai ca şi adevărul. Dar analogia cu procedurile intelectuale ale cunoaşterii este înşelătoare în măsura în care există un soi de echivalenţă spontană, anterioară oricărui raţionament, între valorile conştiinţei revoluţionare, libertatea, egalitatea, naţiunea care le reprezintă şi indivizii însărcinaţi să realizeze şi să apere aceste valori. Şi, tot astfel, această echivalenţă transformă *ipso facto* indivizii izolaţi într-o fiinţă colectivă, poporul, erijat în acelaşi timp în legitimitate supremă şi în erou imaginar unic al Revoluţiei. De aici, necesitatea prezenţei sale constante în interiorul acţiunii care, fără el, se *denaturează* şi ajunge din nou la discreţia celor răi. De aici, noţiunea centrală a vigilenţei populare, o replică la complotul aristocratic, afirmare simbolică a transparenţei

între acţiune, putere, valori; această vigilenţă exclude, sau discreditează, sau circumscrie în limite restrânse expedientul constituţional al reprezentării legislative şi necesităţile de delegare a puterii executive. Dar prin aceasta ea pune în fiecare clipă şi, mai ales, la fiecare cotitură a Revoluţiei problema insolubilă *a formelor* în care se exercită: cine vorbeşte în numele său? Care grup, care adunare, care reuniune, care consens este depozitarul cuvântului poporului? Tocmai în jurul acestei întrebări ucigătoare se ordonează modalităţile de acţiune şi de distribuire a puterii.

În orice caz, situaţia revoluţionară este cea care suprapune cele două niveluri ale conştiinţei iacobine, transformând sistemul de reprezentări în sistem de acţiune. Mai exact, este invadarea sferei puterii, devenită vacantă, de acest tip de ideologie care creează situaţia revoluţionară şi dinamica politică nouă. Dar sistemul de reprezentări disponibil şi mobilizabil de către eveniment preexistă acestei situaţii; a fost elaborat anterior, ca un fel de contrapunct sociologic la filosofia Luminilor. Are origini, adică subiecte şi purtători, fără ca aceste origini să fi implicat dinainte pregătirea subiectelor, iar proiectul revoluţionar – a purtătorilor.

Inventarul subiectelor ar duce la un examen al filosofiei politice a secolului al XVIII-lea care depăşeşte scopul acestui eseu. Ceea ce putem spune într-o manieră generală, pentru a indica doar o linie de cercetare, este că gândirea clasică apare în momentul în care ia drept centru conceptual problema individului. Fie că apare la nivelul economicului, pentru a abstrage agenţii producţiei şi ai consumului de bunuri, fie că permite ca, la nivel politic, să fie gândită separarea operată de absolutism între stat – posesor al monopolului violenţei asupra indivizilor – şi societate, definită ca o agregare de indivizi „privaţi”, conceptul ia forma sa cea mai generală în ideea *egalităţii*

naturale a oamenilor, care nu înseamnă că toţi oamenii se nasc egali în forţă sau în inteligenţă, ci că niciunul nu are dreptul de a-i supune pe ceilalţi, pentru că fiecare posedă destulă raţiune pentru a nu asculta decât de el însuşi. Aşa cum această egalitate naturală este o libertate, individul nu este numai un concept, ci şi o valoare. Întrebarea fundamentală în filosofia politică a secolului al XVIII-lea se pune pornind tocmai de la acest dat fundamental: cum poate fi gândit socialul plecând de la această conceptualizare-valorizare a individualului?

Gândirea franceză ignoră în principal recursul la armonia finală a intereselor şi la utilitatea comună a conflictelor particulare; chiar când e orientată spre economie, şi încă spre o economie liberală, ca în cazul fiziocratic, ea trebuie să întruchipeze socialul într-o imagine unificată, care este autoritatea raţională a despotismului legal. Căci nu încetează să graviteze în jurul unei viziuni politice a socialului şi să pună problema originilor şi a legitimităţii pactului social. Dacă doar consimţământul indivizilor, el singur, fundamentează puterea şi legea, ce este o societate? Cum putem concepe în acelaşi timp libertatea individului şi alienarea acestei libertăţi în stat?

În această problemă, Rousseau furnizează formularea teoretică cea mai riguroasă; el este cel care aduce soluţia speculativă la nivelul dreptului, prin voinţa generală. Nu e întâmplător că filosoful care a simţit şi a teoretizat cu cea mai mare sensibilitate şi forţă autonomia eului este şi cel care a conceput această figură abstractă a unui social total unificat. Căci voinţa generală nu poate fi gândită decât în raport cu o atomizare prealabilă a corpului social în indivizi „autarhici” care nu comunică între ei decât prin intermediul acestei voinţe generale, şi cu o transparenţă absolută faţă de orice voinţă individuală; astfel încât, supunându-se voinţei generale, fiecare individ nu se

supune decât sieşi. De aceea, nu poate exista, teoretic cel puţin, o structură intermediară, de exemplu o reprezentare a cetăţenilor, între voinţa generală şi voinţele individuale din care este făcută; o dispunere de acest gen ar constitui un ecran de interese particulare care ar distruge echivalenţa între libertatea individului şi subordonarea faţă de lege. Suveranitatea fiecărui cetăţean este inalienabilă, chiar prin intermediul actului constitutiv al socialului, adică al unei naţiuni, prin care fiecare cetăţean instituie fără încetare voinţa generală: „Suveranitatea, nefiind decât exercitarea voinţei generale, nu se poate niciodată aliena”[13]; ea rezidă în acelaşi timp, fiind aceeaşi, în fiecare individ şi în ceea ce este, prin intermediul său, un popor liber.

Avantajul lui Rousseau este rigoarea sa. Pornind de la egalitatea oamenilor, adică de la drepturile indivizilor, nu există pentru el decât două soluţii posibile ale contractului social, cum explică în faimoasa sa scrisoare către Mirabeautatăl (26 iulie 1767): ori starea de *drept*, adică omul liber supunându-se legii, şi atunci apare un joc neîncetat de oglinzi între voinţe individuale şi voinţa generală, în lipsa acesteia, cea mai bună este starea de fapt, care pune omul deasupra legii, datorită alienării suveranităţii cetăţenilor în mâinile unui despot absolut care garantează cel puţin pacea socială. „Nu văd vreo cale de mijloc suportabilă între cea mai austeră democraţie şi hobbismul cel mai perfect: căci conflictul oamenilor cu legile, care creează în stat un război intestin continuu, este cea mai rea dintre toate stările politice.”[14]

Rousseau a avut probabil geniul cel mai anticipativ care a existat în istoria intelectuală, atât de bine a inventat sau a ghicit ceea ce va obseda secolele al XIX-lea şi al XX-

13 Contrat social, II, cap. I.

14 Correspondance générale, Paris, 1932, vol. XVII, p. 157.

lea. Gândirea sa politică constituie cu mult înainte cadrul conceptual pentru ceea ce vor fi iacobinismul şi limbajul revoluţionar, prin premisele sale filosofice (realizarea individualului prin politic) şi în măsura în care caracterul radical al noii conştiinţe a acţiunii istorice se întâlneşte cu rigoarea unei analize teoretice a condiţiilor necesare pentru exercitarea suveranităţii de către poporul însuşi. Rousseau nu e cu nimic „răspunzător" de Revoluţia Franceză, dar e adevărat că a construit fără să ştie materialele culturale ale conştiinţei şi practicii revoluţionare. Ironia istoriei este că, în momentul în care se va gândi să realizeze ideile lui Jean-Jacques, Revoluţia va demonstra, dimpotrivă, adevărul pesimismului rousseau-ist, adică distanţa infinită dintre drept şi fapt, imposibilitatea în care se găseşte practica democraţiei când trebuie să urmeze teoria. Din acest decalaj fecund, din moment ce tot timpul ei este decis prin cuvânt, s-a născut discursul cel mai guraliv al lumii contemporane: nu teoria, ci ideologia a ceea ce Rousseau numea „cea mai austeră democraţie".

Dar Rousseau nu înseamnă întregul nostru secol al XVIII-lea, iar cea mai mare parte a teoreticienilor politici, fie pentru că nu au geniul lui teoretic, fie pentru că dau înapoi din faţa radicalismului democratic, nu duc până la capăt logica egalităţii oamenilor – pe care, totuşi, o împărtăşesc ca pe unul dintre credo-urile secolului. Soluţia pentru această logică este extrem de simplă, e suficientă o întoarcere spre realitatea empirică: e chiar istoria. Oamenii se nasc egali în drepturi, dar istoria îi face inegali; şi cum tot ea instituie condiţiile pactului social, acest pact, care stă singur la baza legitimităţii puterii, intervine între protagonişti care au pierdut egalitatea originară. Astfel Boulainvilliers sau Montesquieu, de exemplu, pot, pe de o parte, să concilieze egalitatea naturală şi inegalitatea reală şi, pe de altă parte, să

transforme inegalităţile născute din istorie în drepturi individuale şi colective garantate de pactul între rege şi supuşii săi.

Aşadar, contractul social este un contract istoric, dar el îndeplineşte aceleaşi funcţii ca şi demonstraţia teoretică a lui Rousseau: acelea de a da nu numai puterii, dar şi raportului dintre indivizi şi colectivul abstract în care sunt organizaţi ca popor, un statut legitim, care să aibă drept bază drepturile acestor indivizi. Or, mai clar decât la Rousseau, acest colectiv abstract are un nume: naţiunea. Căci naţiunea este tocmai cadrul istoriei şi al contractului social, un ansamblu de drepturi individuale imprescriptibile, cărora numai ea le asigură cristalizarea şi apărarea: ea este depozitara raportului originar din care s-a născut regalitatea, cu alte cuvinte a contractului originar. Istoria este o reminiscenţă colectivă, constituită din reîntâlnirile francezilor cu drepturile naţiunii, adică ale lor. De aceea istoria Franţei în viziunea lui Boulainvilliers sau a lui Mably, atât de plină de uzurpări recurente, de perioade sau de acţiuni nefaste acestor reîntâlniri, se colorează totuşi cu un optimism final: nu ne mai rămâne decât să-l regăsim pe Carol cel Mare şi „Ies champs de mai”[15].

Istoria naţională elaborează astfel, concomitent cu o teorie constituţională a puterii regale şi inseparabil de aceasta, o definiţie a stării de cetăţean, adică a indivizilor dotaţi cu drepturi imprescriptibile (dar nu obligatoriu egali) în faţa acestei puteri. Naţiunea este ansamblul omogen şi unanim de cetăţeni care şi-au recuperat drepturile. Astfel, socialul este gândit prin naţional: multitudinea de indivizi şi de interese diferite care îl compun este imediat chemată, reunită de existenţa unui

15 Folosesc aici un articol pe care l-am scris în colaborare cu Mona Ozouf şi care este consacrat unei comparaţii între istoria lui Boulainvilliers şi aceea a lui Mably: Les Annales, nr. 3, mai-iunie 1979.

contract istoric originar. Nu există social care să nu fie definit prin acest contract şi această origine.

Or, a gândi socialul şi naţionalul împreună nu mai înseamnă, ca la Rousseau, a reduce socialul la principiul său; ci a însoţi societatea cu mitul ei: un alt material cultural de care conştiinţa revoluţionară va uza din plin, cu preţul unei însuşiri rapide a beneficiului originilor. îi va fi de-ajuns, într-adevăr, să deplaseze în beneficiul ei această reprezentare fondatoare pentru a ocupa cu drepturi depline locul matricial al pactului social şi naţional. Repetare a zilei de 14 iulie, sărbătoarea Federaţiei nu are nevoie de alte titluri pentru a întemeia naţiunea. Ceea ce era perceput, înainte de ’89, ca o dorinţă de restauraţie a devenit contract originar.

Ne putem da seama, de altfel, că această interpretare „naţională” a socialului este foarte răspândită în Franţa la sfârşitul Vechiului Regim, prin lectura miilor de broşuri prerevoluţionare[16] în care libertăţile „germanice”, altă dată monopol al nobililor, au devenit patrimoniul mitic al întregii naţiuni, pregătită să dea lupta decisivă a *restauraţiei*. Mai mult de jumătate din aceste broşuri[17] conţin într-adevăr referiri la istoria Franţei, iar aceste referiri, analizate în contextul lor, constituie în cea mai mare parte a cazurilor o veritabilă pledoarie istorică pentru drepturile „naţiunii”. Forţa acestei conştientizări poate fi citită de-acum în refuzul tuturor modelelor străine, când apare o evocare a lor (adică rar); autorii acestor scrieri nu evocă instituţiile engleze, elveţiene sau olandeze decât pentru a adăuga că sunt inaplicabile în Franţa, date

16 Partea cea mai importantă a acestui fond este păstrată la Biblioteca Naţională. Dar câteva sute de asemenea broşuri se află la British Library şi la Biblioteca municipală din New York.

17 Comentez aici un corpus de 230 de broşuri, apărute între februarie 1787 şi martie 1789, care constituie un eşantion de 1/10 din textele păstrate la Biblioteca Naţională.

fiind particularităţile ţării (populaţia, teritoriul) şi tradiţia sa. Dar ceea ce e şi mai remarcabil, în aceeaşi ordine de idei, este că toate aceste texte încep istoria Franţei cu francii; a dispărut teza „romanică” a abatelui Dubos, care avea drept scop, la jumătatea secolului, să apere întâietatea autorităţii regale cuprinzând-o în Imperiul Romano-Bizantin; Boulainvilliers şi Mably triumfa, Franţa s-a născut dintr-un contract între franci şi regele lor[18].

Franţa şi-a creat regii după cum regii au creat Franţa. În centrul reprezentării sta cuplul rege-naţiune, două puteri care nu se definesc printr-un conflict, ci sunt cele două clemente indispensabile autorităţii publice legitime, legate printr-un simbol de subordonare. Regele, care dispune de un har istoric atestat prin filiaţie, este întruchiparea statului. Naţiunea este o comunitate umană în acelaşi timp istorică şi mitică, depozitară a contractului social, voinţă generală pierdută în noaptea timpurilor, garanţie de fidelitate faţă de origini. Între cei doi – o legătură de necesitate, care este şi o constrângere de cooperare: regele este conducătorul naţiunii, dar autoritatea sa îşi are obârşia în consimţământul acesteia; nu guvernează legitim decât în măsura în care rămâne supus termenilor constitutivi ai contractului, care se mai numeşte constituţia regatului.

Dacă, din nefericire, ajunge să se sustragă acestei supuneri este pentru că forţe nefaste, dar puternice, creează un obstacol în faţa cooperării şi distrug regula transparenţei între rege şi poporul său. Căci istoria Franţei este o piesă jucată nu de doi, ci de trei actori. Între rege şi naţiune există forţe sociale distincte care se definesc totuşi

18 Dacă ne gândim că aceste teme istorice sunt prezente din secolul al XVT-lea, ia Hotman mai ales, în timpul crizei naţionale pe care o marchează războaiele religioase, ne dăm scama cât de mult domină încă spiritele, în anii care precedă Revoluţia Franceză, materialele culturale ale Vechiului Regim.

în raport cu contractul originar: nobilimea este figura esenţială, dar parlamentul, justiţia, clerul pot să fie şi ele astfel de corpuri intermediare. Or, aceste corpuri intermediare sunt – ca reprezentante ale poporului – parte la contract şi atunci chiar prin asta sunt investite cu legitimitatea originilor: un mic număr de texte din această perioadă se face ecoul acestei istorii a Franţei *à la* Boulainvilliers, caracterizată prin funcţia de reprezentare a corpurilor tradiţionale ale regatului, în frunte cu nobilimea; fără respectarea de către rege a acestei funcţii apar violarea „constituţiei” şi despotismul. Deviere care ameninţă permanent, devenită evidentă de la Richelieu încoace.

Sau, dimpotrivă, corpurile intermediare constituie tot atâtea ecrane între rege şi naţiune; departe de a reprezenta poporul, ele îi uzurpă funcţiile. În această istorie a Franţei *à la* Mably, mult mai răspândită, aceste forţe nefaste care scurtcircuitează periodic comunicarea politică legitimă rege-naţiune apar mascate, căci, dezvăluite, ar fi distruse, dar pot fi numite abstract, printr-o formulă generică ascunzând o nenorocire care acţionează ciclic: uzurparea nobiliară, care acoperă perioada merovingiană – între cele două epoci binecuvântate ale lui Clovis şi Carol cel Mare – şi care caracterizează deopotrivă – între Carol cel Mare şi Filip al II-lea August – ceea ce majoritatea acestor texte numeşte „anarhia feudală”, începând cu Filip al IV-lea cel Frumos, ascensiunea unei puteri indisolubil regale şi populare determină apariţia câtorva mari figuri simbolice de regi-părinţi ai poporului, Ludovic al XII-lea şi Henric al IV-lea. Dar Richelieu, la fel de nefast în această istorie ca şi în modelul precedent, semnează revenirea la o tiranie „aristocratică” şi „ministerială” în acelaşi timp, pe care o vor ilustra Ludovic al XIV-lea şi Ludovic al XV-lea.

Din aceste două versiuni ale istoriei Franţei, care se

inspiră din aceeaşi interpretare a originilor şi care sunt dominate amândouă de aceeaşi viziune a iminentei restauraţii, cea dintâi posedă o teorie a reprezentării, dar una discreditată, ca întregul liberalism aristocratic, de interesele de grup pe care le vehiculează şi le traduce. A doua, dimpotrivă, fabrică o schemă istorico-politică ce prefigurează dilema democraţiei revoluţionare: naţiunea suverană, figură integratoare a indivizilor suverani, matrice a drepturilor şi a valorilor, constituie în acelaşi timp poporul, actor colectiv, unanim şi vigilent într-o istorie regenerată, şi puterea, fără încetare ameninţată de uzurparea şi complotul duşmanilor naţiunii şi ai poporului[19]. Ceea ce frapează în această configuraţie istorică şi sociologică deopotrivă este în ce măsură imaginea puterii pe care o vehiculează, prin cuplul regenaţiune, este o imagine a puterii absolute. Deşi vechea monarhie administrativă n-a fost niciodată o putere absolută, în sensul modern al cuvântului (iar la sfârşitul secolului al XVIII-lea era mai puţin ca oricând), totul se petrece ca şi cum reprezentarea pe care a avut-o şi şi-a dat-o despre propria putere ar fi devenit o parte a conştiinţei naţionale. Prin naţiune, ca de altfel, şi prin voinţa generală, francezii recuperează fără să ştie imaginea mitică a unei puteri fără limite, pentru că prin ea se defineşte şi se reprezintă ansamblul socialului. Accesul lent al societăţii civile la putere se produce în numele *acestei* puteri absolute, pentru că este originară: identică naţiunii, poporului, şi posedând antiprincipiul său, complotul.

Dar dacă gândirea politică franceză a elaborat un

19 Exemplul cel mai tipic al viziunii istorico-politicc pe carc încerc s-o reconstitui se găseşte în cele două „memorii“ succesive asupra stărilor generale, memorii publicate de Antraigues, viitorul agent regalist, la sfârşitul lui 1788 şi începutul lui 1789. Ideea centrală a lui Antraigues este că stările generale sunt depozitare ale suveranităţii

anumit număr de trăsături culturale specifice, menite să fie utilizate sau şlefuite de ideologia revoluţionară, rămâne de înţeles de ce aceste trăsături care exclud, de exemplu, ideea engleză a reprezentării sau cel puţin o fac cu greu practicabilă de drept, s-au dezvoltat atât de repede în ultimii ani ai Vechiului Regim, şi care au fost purtătorii lor.

Societatea franceză a secolului al XVIII-lea caută cu disperare mandatari. Într-adevăr, ea este prea „dezvoltată”, cum am spune astăzi, pentru a fi menţinută, ca în secolul precedent, în linişte şi ascultare faţă de stat. Dar în căutarea unei reprezentări politice ea se loveşte de moştenirea lui Ludovic naţionale (uzurpată mai întâi de tirania feudală, apoi de despotismul regilor); de unde rezultă că reprezentanţii aleşi nu sunt decât nişte mandatari constrânşi să urmeze voinţa comitenţilor, deci „neabilitaţi să statueze asupra oricărui obiect fără ordinele acestora şi obligaţi să recurgă la ele dacă unele cereri care nu fuseseră prevăzute ar pretinde o nouă decizie” (primul memoriu). Al doilea memoriu este în întregime dominat de problema reprezentării: Antraigues se sprijină pe *Contractul social* şi pe sistematizările aduse exercitării voinţei generale de lucrarea despre Constituţia Poloniei, pentru a recomanda ideea mandatului imperativ.

al XIV-lea, care a închis sistematic canalele tradiţionale de comunicare între societate şi stat (stări generale, interpelări ale parlamentelor, municipalităţii şi corpurilor orăşeneşti etc.), menţinând şi chiar consolidând structurile societăţii de tip feudal. Ea s-a trezit, natural, la moartea lui Ludovic al XIV-lea, împinsă spre reanimarea circuitelor tradiţionale şi, mai ales, a rolului parlamentelor. Dar cum chiar aceste parlamente înmulţesc, de-a lungul întregului secol, probele conservatismului lor, condamnând *Enciclopedia*, lucrarea *Emile* şi pe nefericitul Calas, ele nu constituie, pentru o societate „luminată”, cei mai buni reprezentanţi. Nu ajung să dea vreo iluzie despre

caracterul lor reprezentativ decât atunci când statul monarhic, după sau înainte de a le fi cedat, le combate; dar această iluzie durează puţin.

Din această cauză, societatea secolului al XVIII-lea şi-a constituit progresiv alţi purtători de cuvânt: filosofii şi oamenii de litere. Nimeni n-a înţeles acest lucru şi nu i-a spus mai bine ca Tocqueville, în primul capitol al cărţii a treia din *L'Ancien Régime*. În viziunea sa, monarhia, anulând vechile „libertăţi", distrugând funcţia politică a nobilimii, dar fără a permite în aceeaşi măsură formarea pe alte baze a unei clase conducătoare, a transformat fără să vrea scriitorii în substitute imaginare ale acestei clase conducătoare. Literatura îşi asumă de atunci o funcţie politică: „Dacă ne gândim că această naţiune franceză însăşi, atât de străină de propriile ei probleme şi atât de lipsită de experienţă, atât de incomodată de instituţiile sale şi atât de incapabilă să le amendeze, era în acelaşi timp, pe atunci, dintre toate naţiunile pământului, cea mai instruită şi cea mai îndrăgostită de spirit, vom înţelege uşor cum de au ajuns scriitorii o putere politică, sfârşind prin a fi cea dintâi".

Dar confundarea rolurilor, instalarea oamenilor de litere într-o funcţie din care nu exercită decât partea imaginară, adică magistratura opiniei, excluzând orice practică a puterii, toate acestea au repercusiuni asupra culturii politice înseşi. Oamenii de litere tind să substituie faptului dreptul, echilibrului de interese şi aprecierii mijloacelor, principiile, iar puterii şi acţiunii, valorile şi scopurile. Aşa se întâmplă că, privaţi de libertăţi adevărate, francezii se îndreaptă spre libertatea abstractă; incapabili de experienţe colective, fără mijloace de a recunoaşte limitele acţiunii, ei se orientează fără să ştie spre *iluzia politicii*. În lipsa unei dezbateri asupra gestiunii oamenilor şi lucrurilor, Franţa a început să discute despre scopuri şi valori ca despre unicul conţinut şi unicul

fundament al activităţii publice.

Această strălucită analiză a lui Tocqueville, care explică atâtea despre rolul jucat de intelectuali în dezbaterea politică franceză, începând cu secolul al XVIII-lea, nu e suficientă totuşi pentru a da seamă de condiţiile sociologice în care se formează elementele componente ale conştiinţei revoluţionare, îi lipseşte acestei intuiţii generale examinarea medierilor prin care se exercită noua putere de opinie asupra societăţii, alături de puterea propriu-zisă. Căci această societate a produs şi întreţine, alături de cea veche, o nouă *sociabilitate politică*, care nu aşteaptă decât ocazia de a ocupa întreaga scenă: este descoperirea lui Augustin Cochin.

Prin sociabilitate politică înţeleg un mod organizat de relaţii între cetăţeni (sau supuşi) şi putere, ca şi între cetăţenii (sau supuşii) înşişi faţă de putere. Monarhia „absolută” presupune şi comportă un tip de sociabilitate politică prin care întreaga societate este aşezată concentric şi ierarhic în jurul ei, fiind centrul organizator al vieţii sociale. Monarhia se află în vârful unui ansamblu ierarhic de corpuri şi comunităţi ale căror drepturi le garantează şi prin intermediul cărora circulă de sus în jos autoritatea şi de jos în sus supunerea (combinaţie de doleanţe, reprezentări şi negocieri). Or, circuitele acestei sociabilităţi politice sunt din ce în ce mai golite, în secolul al XVIII-lea, de semnificaţia lor tradiţională şi de conţinutul lor simbolic; monarhia administrativă a scos rangurile şi corpurile la mezat, aservindu-le fiscului. Ea se agaţă, la sfârşitul existenţei sale, de o imagine a societăţii pe care a distrus-o treptat şi nimic din această societate teoretică nu îi mai permite să comunice cu societatea reală: totul, începând cu însăşi curtea, a devenit un ecran.

Or, societatea reală a reconstruit altfel, pe alt plan, în afara monarhiei, o lume a sociabilităţii politice. Lume nouă, structurată pornind de la individ, şi nu de la

grupurile sale instituţionale, lume bazată pe acel lucru confuz care se numeşte *opinie* şi care se produce în cafenele, în saloane, în loji şi în „societăţi”. O putem numi sociabilitate democratică, chiar dacă nu îşi extinde reţeaua la întregul popor, pentru a exprima ideea că liniile ei de comunicare se formează, jos” şi orizontal, la nivelul unei societăţi dezagregate în care un om este egalul altui om, între indivizii acestei societăţi. „Opinia” este tocmai această manieră obscură de a spune că ceva s-a reconstruit pe tăcerea care înconjoară piramida interlocutorilor tradiţionali ai regelui Franţei şi pornind de la principii noi, dar care nu sunt clare pentru nimeni.

Se întâmplă că această sociabilitate democratică, deşi a reînceput să unifice un corp social care se fragmentează – jucând la nivel practic rolul integrator asumat la nivel intelectual de ideologiile „naţiunii” – prezintă, ca şi cealaltă, o opacitate foarte mare. Noile centre în jurul cărora se organizează, societăţile filosofice[20], lojile francmasonice de exemplu, sunt prin definiţie în afara instituţiilor vechii monarhii. Ele nu pot constitui „corpuri” ale piramidei tradiţionale, pentru că sunt de un ordin nu numai diferit, dar şi incompatibil, fabricate pornind de la elemente de altă natură: căci ele nu mai sunt preexistente soci etăţii, nuclee indestructibile şi constituenţi ai organizării ierarhice. Ele sunt, dimpotrivă, produse ale societăţii, dar ale unei societăţi emancipate în raport cu puterea şi care reface ea însăşi ţesătura socială şi politică pornind de la individual. Principiu de nemărturisit, şi de altfel îndelung urmat de regii Franţei, ceea ce explică de fapt caracterul foarte mult timp suspect

20 Am optat pentru această sintagmă ca echivalent al fr. sociétés de pensée, cu precizarea că filozofici trebuie să i se atribuie sensul pe care-1 avea în secolul al XVIII-lea francez - reflecţie asupra condiţiei omului în societate, cf. celor susţinute şi de Furet la pp. 44-46 şi 49-51 din această lucrare (n. tr.).

şi adeseori secret, sau semisecret, al acestor noi centre ale sociabilităţii democratice.

Astfel, acest circuit de sociabilitate nu comunică deloc cu celălalt: nu are legătură cu reţeaua de relaţii ţesută de putere. El produce opinie, nu acţiune – sau mai bine zis o opinie care nu are priză la acţiune. El este astfel adus în situaţia de a-şi constitui o imagine substitutivă a puterii, dar această imagine este calchiată după aceea a puterii „absolute" a regilor, doar inversată în favoarea poporului. E suficient ca societatea filosofică sau clubul să declare că vorbesc în numele *naţiunii sau* al poporului pentru a transforma opiniile în „opinie" pur şi simplu, iar opinia în putere absolută imaginară, pentru că această alchimie exclude şi legitimitatea dezacordului, şi pe aceea a reprezentării. Aceste două imagini simetrice şi inverse ale unei puteri depline adună elementele necesare reprezentărilor şi imputărilor reciproce de *complot*: pentru „opinia" luminată – complotul miniştrilor sau acela al despotismului ministerial; pentru administraţia monarhică, complotul „fainii"[21] sau acela al oamenilor de litere.

Tocmai prin aceasta este *absolută* monarhia franceză de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi nu, cum a spus şi respus istoriografia republicană pe baza mărturiilor Revoluţiei, prin exercitarea autorităţii sale. Această putere este o putere slabă, dar se consideră deplină: or, această reprezentare intactă, supravieţuind eroziunii afirmaţiilor sale, este chiar condiţia necesară şi suficientă a ocultării circuitului politic. Cu cât societatea a cucerit sau recucerit

---

21 Guerre des Farines — nume dat frământărilor izbucnite în Franţa, în primăvara anului 1775, la câteva luni după ce Turgot stabilise importul liber al cerealelor. Agenţiile de aprovizionare cu grâu, care aveau un adevărat monopol asupra cerealelor, au profitat de recolta slabă a anului 1774 pentru a se alătura duşmanilor ministrului şi a-1 critica vehement. Au avut loc răzmeriţe şi jafuri în Picardia, la Versailles şi la Paris (n. tr.).

mai multă putere asupra monarhiei, cu atât este mai constrânsă, pentru că se loveşte de reprezentarea absolutismului, să recompună această putere într-o exterioritate radicală faţă de acesta, şi totuşi după imaginea lui. Cele două circuite sunt incompatibile prin ceea ce au identic. Nu comportă nicio posibilitate de comunicare între ele pentru că împărtăşesc aceeaşi idee despre putere. Revoluţia Franceză nu e de conceput în afara acestei idei sau fantasme, care este un legat al vechii monarhii; dar ea constă în a găsi originile acestei idei în social, în loc de a vedea în ea voinţa lui Dumnezeu. În această tentativă de a reface o putere deplină cu o societate fără contradicţii se va constitui conştiinţa revoluţionară, ca un imaginar al politicului, şi mai clar, ca o răsturnare a imaginarului de tip „Vechiul Regim”.

În această privinţă, este limpede că ideea monarhiei absolute blochează, de la moartea lui Ludovic al XIV-lea, orice eforturi de reaşezare a sistemului politic, şi mai ales stabilirea unui regim reprezentativ: parlamentele, fiind parte integrantă a vechii structuri, mai mult uzurpă funcţia de reprezentare decât o exercită. Fără să vrea, şi pretinzând în final, şi ele, că reprezintă „naţiunea”, ca în celebrul episod din 1769 – 1771[22], se aliniază la sistemul de echivalenţe imaginare care se constituie, în aceeaşi epocă, drept ţesătură democratică a societăţilor filosofice. Nimic nu arată mai bine identitatea contradictorie şi, prin urmare, etanşeitatea celor două reprezentări politice în discuţie decât această oligarhie de privilegiaţi care se

22 Fac aluzie la seria de discursuri critice ale Curţii pentru rezolvarea litigiilor referitoare la impozite, dintre care multe sunt redactate chiar de mâna lui Malesherbes, pe atunci prim-preşedinte, în anii de conflict acut cu Ludovic al XV-lea. Textul cel mai explicit în această privinţă este cel din 18 februarie 1771, care protestează, după exilul parlamentarilor celor mai activi şi confiscarea funcţiilor lor, împotriva „sistemului distructiv care ameninţă întreaga naţiune“ şi arbitrarului regal care „lipseşte naţiunea de drepturile cele mai esenţiale ale unui popor liber“.

apucă să folosească limbajul „naţiunii” şi al „poporului” şi care nu iese din monarhia absolută decât prin democraţia pură.

Trebuie totuşi să rezistăm tentaţiei de a reconstitui întregul secol al XVIII-lea, sau chiar şi numai cea de-a doua jumătate a sa, în lumina lui ’89 sau ’93. Deşi elementele care vor compune mai târziu conştiinţa revoluţionară există în Franţa din anii 1770 sau 1780, nu trebuie să conchidem că a avut loc o „cristalizare” sau, mai mult, că ea era fatală. Cele două tipuri de sociabilitate politică pe care am încercat să le analizez coexistă încă, în mod paşnic, la începutul lui ’89, când francezii sunt chemaţi de Ludovic al XVI-lea să-şi redacteze caietele de doleanţe şi să-şi trimită deputaţii la Versailles. Ar fi prea mult să spunem că ele se sprijină în mod armonios. Regele le-a alăturat stângaci în textul său de convocare, amestecând vechea structură a „doleanţelor” aparent redactate, de jos în sus, de către adunări unanime, cu o procedură electorală de tip modern şi democratic, cel puţin în interiorul stării a treia[23]. Dar dacă incoerenţele „Regulamentului” din ianuarie 1789, absenţa unei dezbateri publice şi a unei confruntări organizate a opiniilor permit manipularea adunărilor, ele nu împiedică să iasă din această imensă muncă de redactare texte în care unanimitatea este mult mai frecventă decât dezacordul, chiar între stări, şi în care nimic nu anunţă o rupere brutală a ţesăturii sociale şi politice. Eroii Revoluţiei apar în urma alegerilor din 1789, dar limbajul Revoluţiei încă nu se află în caiete.

Căci caietele nu vorbesc limba democraţiei, ci pe aceea a legiuitorilor Vechiului Regim. Nu pentru că sunt mai „moderate” decât textele revoluţionare care le vor urma sau care deja le însoţesc ici şi colo, ci pentru că

23 J. Cadart, Le Régime électoral des états généreaux de 1789 et ses origines, 1302—1614, Paris, 1952.

exprimă cu totul altceva decât Revoluţia şi sunt testamentul reformator al vechii monarhii, scris în limba ei. Din aceste mii de texte şi, mai ales, în ce priveşte starea a treia, din sintezele care s-au făcut la nivelul tribunalelor, fondul este într-adevăr împrumutat din practicile şi vocabularul funcţionarilor regelui: este ceea ce le dă un ton omogen, deşi sunt redactate de comunităţi, de corpuri sau de ordine. Prin vocea magistraţilor, vechiul circuit al sociabilităţii politice a emis ultimul său mesaj: naţiunea, regele, legea.

Prima ipoteză care ne vine în gând, totuşi, în legătură cu aceste caiete este tocmai inversă. Istoricul are în mod spontan tendinţa să aştepte de la aceste texte, redactate în martie sau aprilie, premoniţia a ceea ce se va întâmpla şi să vadă dincolo de ele anunţarea evenimentelor din iunie şi iulie. Tendinţă cu atât mai „naturală", cu cât aceste mii de documente sunt redactate şi repartizate după diviziunile vechii societăţi şi oferă, în consecinţă, terenul ideal de observaţie pentru a repera antagonismul central între starea a treia şi nobilime, care avea să se accentueze în viitor. Or, comparând cuvânt cu cuvânt caietele de tribunal ale stării a treia şi pe cele ale nobilimii, nu putem constata nimic antagonic, iar cele două grupuri de texte sunt analizabile mai degrabă prin ceea ce au în comun decât prin ce au contradictoriu sau măcar diferit.

Caietele nobililor sunt în ansamblu ceva mai „luminate" decât cele ale stării a treia. Vreau să spun că acordă mai multă importanţă vocabularului Luminilor şi că insistă mai mult asupra unor revendicări cum sunt libertăţile individuale sau drepturile omului. Caietele de tribunal ale stării a treia au de purtat, mai mult sau mai puţin, povara litaniei revendicărilor rurale, deşi esenţialul inspiraţiei şi materialelor le vine din texte urbane şi, mai ales, ceea ce nu-i întâmplător, din acela al „locuitorilor liberi", adică independenţi faţă de breslele meseriilor.

Aceste caiete sunt mai detaliate în enumerarea reformelor necesare, iar majoritatea cere votul individual; şi cine ar fi surprins de asta?[24]

Dar aceste diferenţe nu introduc antagonisme între diversele stări ale regatului; ultima consultare a monarhiei, deşi este organizată pe principii profund noi, păstrează forţa de a canaliza opinia pe căile tradiţionale. Ceea ce nu înseamnă, contrar celor scrise de Tocqueville[25], că nu găsim în caiete aproape nimic care să prefigureze

---

24 Folosesc aici, în afară de cercetările personale, lucrarea inedită a unui istoric american, S. Weitman, Bureaucracy, democracy and the French Revolution (teză de doctorat, Washington University, Saint Louis, 1968), care conţine o comparaţie sistematică şi numerotată între revendicările caietelor nobililor şi cele ale stării a treia la nivelul tribunalelor.

25 Cf. L'Ancien Régime, cartea a II-a, partea I, p. 197: „Citesc cu atenţie caietele... Văd că aici se cere schimbarca unei legi, dincolo a unei norme, şi îmi notez acest lucru. Continui astfel până la capăt această muncă imensă şi, când ajung să pun la un loc toate aceste dorinţe particulare, îmi dau seama cu un fel de spaimă că ceea ce se cere este abolirea simultană şi sistematică a tuturor legilor şi a tuturor normelor în curs în ţară; încât constat pe loc că va fi vorba de una dintre cele mai vaste şi cele mai periculoase revoluţii care au apărut vreodată în lume..."

Această analiză sau mai curând această „impresie" a lui Tocqueville mi se parc excesivă şi caracteristică unui fel de iluzie teleologică cc-1 pândeşte pe orice istoric al Revoluţiei Franceze: din moment ce Revoluţia a avut loc, trebuie ca totul să o anunţe... în realitate, aşa cum reiese dintr-un studiu minuţios, bazat pe mii de caiete, efectuat în cadrul unei anchete a Centrului de Cercetări istorice de la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, majoritatea doleanţelor vehiculate de aceste caiete, chiar la nivelul tribunalelor, priveşte reforma impozitului şi a justiţiei, iar revendicările de putere propriu-zise depăşesc rareori schemele „constituţionale" (în dublul sens, arhaic şi modem, al cuvântului) care au fost analizate mai sus.
Istoricul american G. Taylor ajunge pe o altă cale la aceeaşi concluzie şi subliniază caracterul moderat al caietelor de doleanţe. Cf G. Taylor, „Les Cahiers de 1789 sont-ils révolutionnaires?", în Annales E.S.C., nov.-dec., 1973, nr. 6.

ideologia revoluţionară sau care să anunţe Revoluţia, adică nicio urmă a acestei bătălii în jurul monopolului simbolic al voinţei poporului, care va fi esenţa marilor evenimente ce vor urma. Mai important însă este că ansamblul acestor texte, monumente ale spiritului magistraţilor[26], este învăluit într-o referire comună la tradiţie. Aceiaşi oameni care au edificat monarhia franceză timp de secole înţeleg să o reformeze, dar conform adevăratelor ei principii. Dintre toate revendicările caietelor care privesc puterea (şi care sunt foarte omogene), cea mai răspândită este desigur aceea referitoare la controlul impozitelor de către stările generale periodice, care se apropie de cele mai vechi reprezentări ale monarhiei; puterea fiscală e o putere regală prin excelenţă, aşa încât defineşte statul mai mult decât justiţia, dar o putere care trebuie exercitată în limite corecte, negociate cu stările generale, care exprimă consimţământul supuşilor regelui. Pentru aceste stări, generale sau provinciale, multe caiete cer lărgirea competenţelor în detrimentul intendenţilor şi în numele unei constituţii care trebuie nu atât instaurată, cât restabilită sau, şi mai bine, „fixată”. Dar, cu unele excepţii[27], ele rămân în interiorul legitimităţii politice tradiţionale: cea mai bună dovadă în acest sens este frecvenţa temei regelui bun şi miniştrilor răi, temă tipică pentru reprezentarea „absolută” a monarhici.

Este adevărat că toate caietele oarecum „savante”, mai ales la nivelul tribunalelor, vorbesc despre „naţiune”, pentru a revendica restituirea sau fixarea drepturilor sale.

---

26 A. Dupront, „Cahiers de doléances et mentalités collectives“, în Actes du 89e Congrès national des Sociétés savantes, vol. I, Paris, 1964.

27 De exemplu, acest caiet al negustorilor din Rouen, care spune: „Nu este necesar să scormonim în negura vremilor pentru a statornici drepturile naţiunii; poporul adunat este totul; numai în el stă puterea suverană...“

Însă ele nu recuză astfel câtuşi de puţin reprezentarea cetăţenilor. O întemeiază, dimpotrivă, pe vechea idee a unui colectiv de drepturi originare, anterior chiar şi monarhiei; ele adaptează subiectele istoriografiei „germaniste" sau ale egalităţii „naturale" la o teorie modernă a puterilor, în acelaşi model de guvernare prin care transformă structura stărilor generale în sistem reprezentativ. Această alchimie, tradusă de ambiguitatea cuvântului „constituţie", încă nu conţine noţiunile de voinţă a poporului şi democraţie directă aşa cum vor apărea în viziunea cluburilor revoluţionare. Ea întemeiază puteri delegate, nu instaurează domnia simbolică a unei voinţe populare substituite societăţii.

Caietele se înscriu deci masiv în interiorul vechii structuri a puterii: regele Franţei îşi consultă poporul, iar toate comunităţile care compun acest popor şi chiar care îl constituie ca atare, îi răspund. Numai că această consultare camuflează o alegere care, în ce o priveşte, nu este conformă cu scenariul tradiţional; căci în loc să fie o simplă desemnare, ca în 1614, a delegaţilor „naturali" ai comunităţilor, de exemplu magistraţii oraşelor, ea dă ocazia unei competiţii politice: semn că pe lângă sau dincolo de ceea ce în caiete se numeşte „unanim" există o putere de cucerit şi oameni care se luptă pentru ea. Or, tocmai la acest nivel şi în această bătălie va apărea ideologia revoluţionară, a cărei funcţie este de a tria oamenii, fără ca elaborarea doleanţelor să asigure această funcţie.

Două condiţii îmi par deci indispensabile pentru naşterea ideologiei: întâi, existenţa unei puteri disponibile, abandonată de autorităţile tradiţionale, pe care ar putea-o investi. Este ceea ce neagă caietele, prizoniere ale unei aşa-numite situaţii de comunicare cu monarhia, şi ceea ce dă acestor mii de texte o voce adevărată în detaliu, dar mincinoasă în fond. Dar Revoluţia mai are nevoie, pentru a

se dezvolta ca idee, şi de posibilitatea de a confisca în profitul său interpretarea „voinţei poporului”. La aceasta obligă scrutinul din ’89, care n-a prevăzut decât unanimitatea, organizând totuşi o adevărată votare. Viitorii deputaţi n-au altă alegere decât să reconstituie în profitul lor puterea absolută.

De aceea ideologia revoluţionară apare nu în caiete, ci în bătăliile electorale înseşi: bătălii aparent marginale, dar în realitate centrale, pentru excluderea oamenilor în raport cu voinţa poporului. Robespierre nu devine Robespierre decât în momentul în care are nevoie de cucerirea locului de deputat al stării a treia din Arras: tânărul conformist a inventat discursul egalităţii. La fel, ceea ce conferă broşurii *Qu est-ce que le Tiers Etat*? (*Ce este starea a treia*?) un răsunet naţional, iar vicarului general din Chartres un loc în starea a treia de la Paris, este faptul că faimoasa broşură este totodată un discurs al excluderii şi un discurs al originii. Sieyès teoretizează caracterul străin al nobilimii în raport cu voinţa naţională, ostracizând această stare în întregul ei, numind-o inamic al lucrului public, anunţând în acelaşi timp zorii ştiinţei sociale şi ale fericirii oamenilor: „În noaptea barbariei şi a feudalităţii, adevăratele raporturi dintre oameni au putut fi distruse, toate naţiunile perturbate, întreaga justiţie coruptă; dar, la ivirea zorilor, trebuie ca absurdităţile gotice să dispară, resturile anticei ferocităţi să cadă şi să se aneantizeze. E un lucru sigur. Oare nu vom face decât să schimbăm un rău cu altul, sau ordinea socială, în întreaga ei frumuseţe, va lua locul vechii dezordini?”[28] Puţin importă, prin urmare, că Sieyès elaborează şi o teorie a reprezentării, din moment ce reprezentabil este tocmai ceea ce au în comun cetăţenii, adică voinţa de a întemeia naţiunea împotriva nobilimii. Această evidentă

28 Qu ’est-ce que le Tiers État?, cap. IV, 3.

tautologie inventează noua lume politică.

M-am gândit mult timp că ar fi utilă, din punct de vedere intelectual, decalarea declanşării Revoluţiei Franceze în amonte, către debutul anului 1787 şi reuniunea Notabililor: această deplasare cronologică prezintă, într-adevăr, dublul avantaj de a data mai exact criza puterilor tradiţionale şi de a integra ceea ce s-a numit îndeobşte „revoluţia aristocratică" în cadrul Revoluţiei piu* şi simplu. Într-adevăr, monarhia absolută moare în acest an, în teorie şi în practică, atunci când intendenţii săi trebuie să-şi împartă atribuţiile cu adunări alese, în interiorul cărora starea a treia are o dublă reprezentare[29]; iar în vidul creat prin năruirea rapidă a autorităţii sale, nu numai „aristocraţia" se prăbuşeşte, sau parlamentele, ci întreaga societate politică. Iar ruptura declanşată la sfârşitul lui 1788 între parlamente, ataşate de convocarea tradiţională a stărilor, şi restul acestei societăţi politice, care se intitulează deja „naţiunea", este, cum a observat Cochin, prima sciziune a taberei revoluţionare, care avea să mai cunoască atâtea altele.

De fapt, Tocqueville datează în septembrie 1788 apariţia a ceea ce el numeşte „adevăratul spirit al Revoluţiei". El consacră acestui punct lungi dezvoltări, niciodată puse în formă definitivă, pentru că au fost publicate odată cu notele sale de lucru (volumul al II-lea, cartea I, cap. V). El defineşte acest „spirit" într-o manieră mai puţin exclusivă decât mine, prin diverse manifestări, cum ar fi căutarea abstractă a celei mai bune constituţii posibil, făcând *tabula rasa* în privinţa trecutului, sau voinţa de a transforma „baza însăşi a societăţii" (p. 106). Totuşi, el prefigurează definiţia pe care încerc s-o aproximez, caracterizând astfel evoluţia ideilor la sfârşitul anului 1788: „La început, nu se vorbeşte decât de mai buna

29 Cartea fundamentală asupra acestei chestiuni rămâne aceea a lui P. Renouvin, Les Assemblées provinciales de 1787, Paris, 1921.

ajustare a relaţiilor dintre clase; curând toţi merg, aleargă, se precipită spre ideea democraţiei pure. La început, este citat şi comentat Montesquieu; la sfârşit, nu se mai vorbeşte decât de Rousseau. Acesta a devenit şi va rămâne preceptorul unic al primei vârste a Revoluţiei" (pp. 106 – 107).

Nu sunt convins că evoluţia ideilor este atât de simplă: ar trebui, ca s-o cunoaştem, să putem nu numai să citim, dar şi să datăm toate broşurile acestor timpuri, dintre care cea mai mare parte sunt anonime şi fără dată. Tocqueville se foloseşte mult de pamfletul lui Sieycs, care i se pare tipic, în timp ce pentru mine este premonitoriu, adică excepţional pentru acea vreme. Fără îndoială, el vede în caietele de doleanţe un corpus de texte revoluţionare pentru a rămâne fidel acestei cronologii a radicalizării spiritelor. În realitate, cred eu, curentul ideilor politice tradiţionale (sau, mai bine, ceea ce am numit vechea sociabilitate politică) supravieţuieşte în caiete, ca şi într-un mare număr de broşuri, chiar posterioare lui septembrie 1788.

Totuşi, acest decupaj cronologic din septembrie este important, iar intuiţia lui Tocqueville justă în fond. Convocarea stărilor generale, la cererea lui Necker, chemarea parlamentelor, în vara lui ’88, constituie o serie de capitulări ale lui Ludovic al XVI-lea, care creează un vid global al puterii. Ele declanşează războiul claselor chiar pentru această putere în jurul modalităţilor de reprezentare în stări, deschizând astfel un câmp nelimitat mişcării de idei şi pasiuni sociale. Şi chiar spre această deschidere se îndreaptă ideologia democraţiei pure, chiar dacă, până în primăvara lui ’89, nu stăpâneşe încă terenul.

Într-adevăr, dacă definim Revoluţia Franceză drept o cristalizare colectivă a unui număr de trăsături culturale care constituie o nouă conştiinţă istorică, primăvara lui ’89 este perioada-cheie. Căci, deşi puterea este disponibilă de

cel puţin doi ani, fenomenul nu apare în plină lumină decât în acest moment, odată cu revolta victorioasă a „Comunelor” împotriva ordinelor regelui. Până în mai, vechiul mod de sociabilitate politică, cu regele în centrul şi în vârful dispozitivului social, rezistă mai mult sau mai puţin bine, după cum se vede în caiete: spaţiul pe care de fapt l-a abandonat încă n-a fost descoperit. Or, totul se schimbă, din acest punct de vedere, odată cu evenimentele din mai, iunie, iulie. Victoria stării a treia asupra regelui, capitularea primelor două ordine, la 14 iulie, imensa mişcare populară dinainte şi de după această dată ies în mod clar din cadrul vechii legitimităţi. Gândurile, cuvintele sunt eliberate nu numai de cenzură şi de poliţie – erau, de fapt, libere de mai mulţi ani –, dar şi de acea refulare interioară pe care o creează consimţământul spontan dat unor instituţii seculare: regele nu mai este rege, nobilimea nu mai este nobilime, Biserica nu mai este Biserică. De altfel, irupţia maselor populare pe scena istoriei oferă pedagogiei politice un public nou şi imens, ale cărui speranţe transformă condiţiile comunicării sociale. Discurs, moţiuni, ziare nu mai sunt destinate cu prioritate atenţiei oamenilor instruiţi, ci sunt supuse arbitrajului „poporului”. Revoluţia inaugurează un teatru în care cuvântul eliberat de interdicţii caută şi găseşte un public prin definiţie greoi. Această dublă deplasare a regulilor circuitului simbolic care înconjoară şi protejează puterea este evenimentul major al primăverii ’89.

De aceea, într-un anumit mod, totul „începe” chiar aici: 1789 deschide o perioadă de *derivă* a istoriei, odată făcută descoperirea că teatrul Vechiului Regim nu mai este populat decât de umbre. Revoluţia este această prăpastie săpată între limbajul caietelor şi acela din *L’Ami du peuple* (*Prietenul poporului*), pe care le separă doar câteva luni[30].

30 Primul număr al ziarului lui Marat este datat 12 septembrie 1789. Titlul său definitiv apare pe 16.

Ea constă nu atât într-un tablou de cauze şi de consecinţe, cât în deschiderea unei societăţi către toate posibilităţile sale. Ea inventează un tip de discurs şi un tip de practică politică după care trăim de atunci încoace.

Începând din primăvara lui ’89, este clar deci că puterea nu se mai află în acele Consilii şi birouri ale regelui Franţei de unde au pornit, de-a lungul secolelor, atâtea decizii, atâtea regulamente, atâtea legi. Dar dintr-odată puterea a pierdut orice punct de sprijin; nu se mai află în nicio instituţie: căci împotriva acelora pe care Adunarea se străduieşte să le reconstruiască e o conspiraţie totală, astfel încât sunt mereu distruse, refăcute şi din nou distruse, ca un castel de nisip lovit de valuri. Cum ar putea regele Vechiului Regim să consimtă la asta, când totul dovedeşte neîncrederea în el şi dorinţa de a-l deposeda? Cum oare o creaţie atât de recentă, un stat atât de nou, reconstruit sau, mai degrabă, regândit pe un teren atât de nesigur, ar putea să suscite rapid un minimum de consens? Nimeni nu crede, chiar dacă toţi o spun, pentru că fiecare vorbeşte în numele poporului. Nimeni nu mai are puterea s-o facă, nici aceia pe care i-am putea numi „oamenii lui ’89”, care sunt de acord asupra societăţii şi asupra tipului de regim politic pe care îl vor. Există o instabilitate esenţială a politicii revoluţionare, consubstanţială ei, şi în raport cu care profesiunile de credinţă periodice asupra „stabilizării” Revoluţiei sunt desigur ocazii de relansare.

Oamenii şi grupurile îşi petrec timpul vrând să „aresteze” Revoluţia, dar fiecare în profitul său, în numele său şi împotriva aproapelui. Mounier şi monarhiştii, partizani ai unui gen de whiggism francez, au făcut-o din august ’89. Apoi, Mirabeau şi La Fayette, de-a lungul întregului an 1790, în acelaşi timp, dar fiecare pe socoteala sa. În sfârşit, triumviratul Lameth-Bamave Du Port, ultimul raliat, după Varennes, unei politici moderate

de regalism constituţional. Dar aceste ralieri succesive n-au loc decât după o supralicitare revoluţionară menită să păstreze controlul mişcării populare şi să discrediteze rivalii; nereuşind să atingă primul obiectiv, ei reuşesc atât de bine în realizarea celui de-al doilea, încât arma se întoarce împotriva lor înşişi şi împotriva oricărui „moderantism”. Astfel, chiar în timpul perioadei aparent „instituţionale” a Revoluţiei, în care Franţa are o Constituţie foarte larg acceptată, de la La Fayette la Robespierre, fiecare lider, fiecare grup îşi ia riscul de a extinde Revoluţia pentru a-şi elimina concurenţii, în loc să se unească cu ei pentru a reface instituţiile naţionale. Există, în acest comportament aparent sinucigaş, nişte raţiuni de circumstanţă care explică orbirea voinţelor: constituanţii din ’89 n-au avut drept imperativ principal să „încheie” Revoluţia, şi tocmai aceasta este diferenţa care-i separă de cei de la 1848; dar generaţia 1848 are mereu privirile întoarse spre 1789.1789 nu are precedent. Oamenii politici ai acestei epoci erau în stare, după expresia lui Mirabeau, să „anticipeze idei”; dar au fost nevoiţi să improvizeze în privinţa modalităţilor de acţiune politică.

Aceasta pentru că sunt prinşi într-un sistem de acţiune inedit care are constrângeri foarte stricte. Revoluţia se caracterizează printr-o situaţie în care puterea le apare tuturor drept vacantă, devenită liberă, din punct de vedere intelectual şi practic. În vechea societate era invers: puterea era ocupată, pentru eternitate, de rege, ea nu era niciodată liberă, decât printr-o acţiune în acelaşi timp eretică şi criminală şi era, de altfel, proprietară a societăţii, arbitru al scopurilor ei. Or, iat-o nu numai disponibilă, ci proprietate a societăţii, care trebuie s-o investească, să o supună legilor sale. Cum ea este şi marele vinovat al Vechiului Regim, loc al arbitrarului şi despotismului, societatea revoluţionară conspiră împotriva

blestemului care apasă asupra puterii printr-o sacralizare inversă celei din Vechiul Regim: poporul este puterea. Dar astfel această ecuaţie este condamnată să nu existe decât prin opinie. Cuvântul se substituie puterii ca singură garanţie că puterea nu aparţine decât poporului, adică nimănui. Şi spre deosebire de putere, care are boala secretului, cuvântul este public, deci supus el însuşi controlului poporului.

Sociabilitatea democratică, caracteristică unuia dintre cele două sisteme de relaţii politice care au coexistat în secolul al XVIII-lea – căci, ca nişte paralele, ele nu se întâlnesc –, de această dată invadează sfera puterii. Dar nu a ocupat-o decât cu tipul de materie pe care ştia să-l producă: acest lucru de obicei moale şi maleabil numit opinie, care, deodată, devine, dimpotrivă, obiectul unei meticuloase atenţii normative, pentru că opinia va ajunge centrul şi miza întregii lupte politice. Devenită putere, opinia trebuie să fie una cu poporul şi nimic altceva; cuvântul nu mai trebuie să ascundă intrigi, ci să reflecte ca o oglindă valorile. În acest delir colectiv al puterii, care reglează de acum bătăliile politice ale Revoluţiei, reprezentarea este exclusă sau veşnic supravegheată; poporul, ca la Rousseau, nu poate, prin definiţie, să-şi alieneze drepturile pentru interese particulare: ar înceta în acel moment să mai fie liber. Prin urmare, legitimitatea (şi victoria) aparţin acelora care figurează simbolic voinţa poporului şi care ajung să-i monopolizeze instanţa. Este paradoxul inevitabil al democraţiei directe: substituirea reprezentării electorale cu un sistem de echivalenţe abstracte prin intermediul căruia voinţa poporului coincide întotdeauna cu puterea şi prin care acţiunea este absolut identică principiului ei de legitimitate.

Dacă Revoluţia Franceză trăieşte astfel, în practica sa politică, contradicţiile teoretice ale democraţiei, este din cauză că inaugurează o lume în care reprezentările

puterii sunt centrul acţiunii şi în care circuitul semiotic este stăpânul absolut al politicii. Este vorba de a şti *cine* reprezintă poporul sau egalitatea sau naţiunea: victoria este definită de capacitatea de a ocupa această poziţie şi de a o păstra. Din acest punct de vedere, istoria Revoluţiei între 1789 şi 1794, în perioada sa de dezvoltare, poate fi considerată o derivă rapidă a unui compromis cu principiul reprezentativ pentru triumful deplin al acestei magistraturi a opiniei: evoluţie logică, pentru că de la început Revoluţia a constituit puterea prin opinie.

Cea mai mare parte a istoriilor Revoluţiei nu evaluează importanţa acestei transformări; or, niciunul dintre oamenii care domină succesiv scena revoluţionară nu exercită o putere ca oricare alta, nu dă ordine unei armate de funcţionari de rând şi nu comandă o maşinărie de executare a legilor şi regulamentelor. În realitate, regimul care s-a instaurat între 1789 şi 1791 a avut cea mai mare grijă să-i îndepărteze pe membrii Adunării de orice putere executivă şi chiar să-i protejeze de orice contaminare în această privinţă: suspiciunea ambiţiilor ministeriale care nu încetează să planeze asupra lui Mirabeau şi dezbaterea parlamentară asupra incompatibilităţii funcţiilor de deputat şi de ministru[31] ilustrează această stare de spirit. Aceasta nu e legată numai de o conjunctură politică şi de neîncrederea Adunării în Ludovic al XVI-lea. Ea este inclusă într-o idee de putere: Revoluţia consideră că orice putere executivă este coruptă şi corupătoare prin natura ei, pentru că este separată de popor şi nu are contacte cu el, deci este privată de legitimitatea sa.

Dar în practică această descalificare ideologică operează pur şi simplu *o deplasare a puterii*. Din moment ce poporul este singurul în drept să guverneze sau, în lipsa

31 Din 7 noiembrie 1789.

putinţei de a o face, trebuie măcar să reinstituie fără încetare autoritatea publică, puterea este în mâinile celor care vorbesc în numele poporului. Ceea ce vrea să însemne că puterea se află în cuvânt, căci cuvântul, public prin natura sa, este instrumentul care dezvăluie ceea ce ar vrea să rămână ascuns, deci nefast; şi, totodată, că ea constituie o mizã constantă între cuvinte, singurele calificate să şi-o însuşească, dar rivale în lupta pentru cucerirea acestui loc evanescent şi primordial care este voinţa poporului. Revoluţia substituie luptei de interese pentru putere o competiţie a discursurilor pentru însuşirea legitimităţii. Liderii ei fac o altă „meserie" decât aceea a acţiunii; sunt interpreţi ai acţiunii. Revoluţia Franceză este acest ansamblu de practici noi care supraînvesteşte politica cu semnificaţii simbolice.

Din această cauză cuvântul, care ocupă întreaga scenă a acţiunii, este mereu pradă suspiciunii, căci el este prin definiţie ambiguu. El vizează puterea denunţându-i în acelaşi timp inevitabila corupţie. Continuă să asculte de raţionalitatea machiavelică a politicii, neidentificându-se însă decât cu o lume a scopurilor: contradicţie de esenţă şi intrinsecă a democraţiei înseşi, dar pe care Revoluţia o duce la gradul ei maxim de intensitate, ca o experienţă de laborator. Trebuie să citim *Correspondance secrète* (*Corespondenţa secreta*) [32] a lui Mirabeau pentru a ne da seama în ce măsură politica revoluţionară, când actorii săi nu i-au interiorizat elementele ca pe un credo, este prin excelenţă domeniul *dublului limbaj*. Mirabeau, trecut în serviciul regelui, n-a devenit totuşi un om care-şi trădează ideile; cum spune prietenul său La Marck, destinatar al confidenţelor sale şi intermediar pe lângă rege, „el nu este plătit decât pentru a avea părerea sa". În notele sale secrete către Ludovic al XVI-lea, el pledează pentru

32 La Marck, Correspondance entre le comte de Mirabeau et le comte de La Marck pendant les années 1789, 1790 et 1791, Paris, 1851, 3 vol.

aceeaşi politică pe care o susţine în discursurile publice, în faţa Adunării: aceea a unei monarhii populare şi naţionale, raliată Revoluţiei, reprezentantă a naţiunii împotriva corpurilor privilegiate ale Vechiului Regim şi cu atât mai puternică, cu cât nu va mai avea de domnit decât asupra indivizilor. Dar această politică, clar expusă în notele sale secrete, trebuie ghicită printre rândurile discursurilor sale: asta pentru că în Adunarea Constituantă, pândit de adversari, supravegheat de tribune, adresându-se „opiniei”, acest loc care nu e nicăieri şi totuşi peste tot, el trebuie să vorbească limbajul consensului revoluţionar, în care puterea este dizolvată în popor[33].

Pentru acest limbaj există specialişti, experţi; sunt aceia care îl produc şi care, chiar prin aceasta, sunt deţinătorii legitimităţii şi ai sensului său, militanţii revoluţionari ai secţiilor şi cluburilor. Activitatea revoluţionară prin excelenţă constă în producerea cuvântului maximalist, prin intermediul adunărilor unanime, mitic investite cu voinţa generală. În această privinţă, întreaga istorie a Revoluţiei este marcată de o dihotomie fundamentală. Deputaţii fac legi în numele poporului, pe care sunt chemaţi să-l *reprezinte*; cât despre oamenii din secţii şi cluburi, ei *figurează* poporul – santinele vigilente însărcinate să urmărească şi să denunţe orice deviere a acţiunii faţă de valori şi să reinstituie, în fiecare clipă, corpul politic. Perioada cuprinsă între mai iunie ’89 şi 9 termidor ’94 nu este caracterizată, din punct de vedere interior, prin conflictul între Revoluţie şi Contrarevoluţie, ci prin lupta între reprezentanţii Adunărilor succesive şi militanţii cluburilor pentru a ocupa această poziţie simbolică dominantă care este voinţa poporului. Căci conflictul între Revoluţie şi Contrarevoluţie se extinde cu mult dincolo de 9 termidor, sub aceleaşi

33 Această idee este dezvoltată în introducerea pe care am scris-o la Discursurile alese ale lui Mirabeau, Paris, 1973.

forme ca şi în perioada precedentă, astfel încât căderea lui Robespierre pune capăt tocmai existenţei unui sistem politico-ideologic caracterizat prin dihotomia pe care încerc s-o analizez.

Cea mai frecventă neînţelegere din partea istoriografiei Revoluţiei Franceze este de a reduce această dihotomie la o opoziţie socială, acordându-i dinainte uneia dintre puterile rivale ceea ce este tocmai miza nedefinita şi, într-adevăr, insesizabilă, a conflictului, privilegiul de a fi voinţa poporului. Ea constă în a substitui opoziţiei complot aristocratic/voinţa poporului opoziţia burghezie/popor, făcând din perioada „salvării publice" episodul culminant şi provizoriu în cursul căruia burghezia şi poporul merg mână în mână, într-un fel de Front Popular[34]. Această raţionalizare a dinamicii politice a Revoluţiei Franceze are un inconvenient major; reificând *simbolistica* revoluţionară, reducând politicul la social, ea „normalizează" şi suprimă ceea ce este de explicat: şi anume că Revoluţia a instalat această simbolistică în centrul acţiunii politice şi că ea, iar nu interesele de clasă, arbitrează provizoriu conflictele de putere.

Nu este deci esenţial să intrăm în critica acestui tip de interpretare şi să-i subliniem incoerenţele în raport cu datele strict sociale ale problemei: nu numai pentru că această critică a fost deja făcută, în speţă de Cobban[35], ci mai cu seamă pentru că acest tip de interpretare este *în afara problemei discutate*. Chiar dacă era posibil să arătăm, ceea ce nu e cazul, că, de exemplu, conflictul între „girondini" şi „montagnarzi" îşi are rădăcinile în interesele de clasă contradictorii ale antagoniştilor sau că, dimpotrivă, perioada de dominare a Comitetului Salvării

---

34 Expresia este a lui Georges Lefebvre.

35 Principalele articole ale lui A. Cobban sunt adunate în Aspects of the French Revolution, New York, 1970.

Publice este caracterizată printr-un compromis între interese „burgheze” şi interese „populare”, această demonstraţie şi-ar rata, în orice caz, obiectul. „Poporul” nu este un dat sau un concept care trimite la societatea empirică. Este legitimitatea Revoluţiei şi oarecum însăşi definiţia sa: orice putere, orice politică se învârte de-acum înainte în jurul acestui principiu constitutiv şi totuşi imposibil de întruchipat.

De aceea istoria Revoluţiei Franceze, în accepţia sa scurtă, va fi mereu caracterizată prin ruptura între diferitele versiuni ale acestei legitimităţi şi lupta oamenilor şi a grupărilor care au putut să-şi facă din ea un drapel. Adunările succesive întruchipează legitimitatea reprezentativă, dar aceasta este combătută de la început de democraţia directă, pe care „zilele” sunt chemate s-o exprime; în intervalul „zilelor”, instanţe multiple – ziare, cluburi, adunări de tot felul – îşi dispută întâietatea la exprimarea democraţiei directe, adică puterea. Dublul sistem se instituţionalizează progresiv în jurul clubului iacobinilor, care funcţionează, din 1790, ca imagine simbolică a poporului controlând Adunarea Constituantă şi pregătindu-i deciziile. Chiar dacă păstrează o structură foarte difuză, la fel de difuză, prin definiţie, ca şi democraţia directă, căci fiecare secţie, fiecare reuniune şi chiar fiecare cetăţean este în situaţia de a produce voinţa poporului, acest dublu sistem îşi vede fixate modelul şi funcţionarea tocmai de iacobinism, prin dictatura de opinie a unei societăţi care şi-a însuşit cea dintâi discursul Revoluţiei despre ea însăşi.

Cum s-a dezvoltat acest fenomen nou, prin producţia şi manipularea ideologiei revoluţionare – iată contribuţia, după mine capitală, a lui Augustin Cochin la istoria Revoluţiei Franceze. Dar urmărind să-i arate funcţionarea aproape mecanică, pornind de la confiscarea consensului de către discursul democraţiei pure, ce ascunde o putere

oligarhică, acest studiu subestimează comunitatea culturală care este, de asemenea, una dintre condiţiile de existenţă a sistemului. Vreau să spun că, deşi concordanţa exactă între democraţia revoluţionară, aşa cum este ea afirmată şi practicată de miltanţii cluburilor, şi „popor” este o reprezentare fundamentală şi în acelaşi timp mitică a Revoluţiei, nu e mai puţin adevărat că, prin ea, s-a stabilit o legătură particulară între politică şi o parte a maselor populare: acest „popor” concret, minoritar în populaţie, dar foarte numeros în raport cu perioadele „normale” ale istoriei, care participă la reuniunile revoluţionare, apare în „zilele” mari, şi constituie suportul vizibil al poporului abstract.

Naşterea politicii democratice, singura realizare a acestor ani, este într-adevăr inerentă unui teren cultural comun prin care acţiunea confirmă anumite conflicte de valori. Coincidenţa nu este inedită, pentru că războaiele religioase din secolul al XVI-lea, de exemplu, au primit esenţialul forţelor lor din această direcţie. Nou, în versiunea laicizată a ideologiei revoluţionare care întemeiază politica modernă, este faptul că acţiunea *epuizează* lumea valorilor, deci sensul existenţei. Nu numai că omul ştie ce istorie face, dar el se salvează sau se pierde în şi prin această istorie. Această escatologic laică, promisă viitorului pe care îl cunoaştem, este imensa forţă care lucrează în Revoluţia Franceză. Am luat deja notă de rolul său integrator într-o societate în căutarea unei noi identităţi colective, ca şi de extraordinara fascinaţie pe care o exercită prin ideea simplă şi puternică că Revoluţia n-are limitări obiective, ci numai adversari. Pornind de aici, apare şi se îmbogăţeşte cu primele victorii ale Revoluţiei un întreg sistem de interpretare care se constituie într-un credo a cărui acceptare sau respingere îi separă pe cei buni de cei răi.

În centrul acestui credo – ideea egalităţii, desigur,

trăită ca inversul vechii societăţi, gândită drept condiţia şi scopul noului pact social. Dar ea nu fabrică direct energie revoluţionară; aceasta trece printr-un releu, cuplat nemijlocit cu ideea de egalitate, pentru că este principiul contrar, care face să apară conflictul şi justifică violenţa: este complotul aristocratic.

N-am putea sfârşi niciodată să înregistrăm toate întrebuinţările şi accepţiile ideii de complot în ideologia revoluţionară: este o veritabilă noţiune centrală şi polimorfa, în raport cu care se organizează şi se gândeşte acţiunea; ea este cea care dinamizează ansamblul convingerilor şi credinţelor caracteristice oamenilor acestei epoci şi tot ea permite în orice caz o interpretare-justificare a celor întâmplate. De la primele evenimente ale Revoluţiei Franceze, o putem vedea funcţionând în aceste două sensuri şi invadând, unificându-le, toate nivelurile de cultură: în timpul perioadei numite „Marea Frică”, ţăranii se înarmează împotriva complotului briganzilor, locuitorii Parisului cuceresc Bastilia şi apoi palatul Versailles împotriva complotului Curţii, deputaţii legitimează insurecţia invocând comploturile pe care le-a prevenit. Ideea poate să seducă în acelaşi timp o sensibilitate morală cu fond religios, obişnuită să considere răul drept produs al unor forţe ascunse, şi noua convingere democratică, după care voinţa generală sau naţională nu poate întâlni vreo opoziţie publică din partea intereselor particulare. Mai ales ea se adaptează de minune configuraţiilor conştiinţei revoluţionare, operând o degradare a schemei cauzale prin care orice fapt istoric este reductibil la o intenţie şi la o voinţă subiectivă; ea confirmă enormitatea crimei, căci este abjectă, şi funcţia sanitară a eliminării ei; ne scuteşte de a-i numi autorii şi de a le preciza planurile, pentru că este nedeterminată în ceea ce priveşte agenţii săi, care sunt ascunşi, şi scopurile sale, care sunt abstracte. Una peste alta, pentru Revoluţie

complotul reprezintă singurul adversar potrivit pentru că este croit pe măsura ei. Abstract, omniprezent, matricial, ca ea, dar ascuns, în timp ce ea este publică, pervers, în timp ce ea este bună, nefast, pe când ea aduce fericirea socială. Negativul, inversul, antiprincipiul ei.

Dacă ideea de complot este croită din aceeaşi stofa ca şi conştiinţa revoluţionară e pentru că ea este o parte esenţială din ceea ce alcătuieşte însuşi fondul acestei conştiinţe: un discurs imaginar asupra puterii. Acest discurs apare, cum s-a văzut, în momentul în care spaţiul puterii, devenit liber, este investit cu ideologia democraţiei pure, adică poporul devenit putere sau puterea devenită popor. Dar conştiinţa revoluţionară este o conştiinţă a acţiunii istorice: dacă a fost nevoie de intervenţia poporului pentru ca această întronare să fie posibilă e pentru că el era împiedicat şi rămâne ameninţat de o contraputere oarecum mai puternică decât puterea, aceea a complotului. Complotul recompune astfel ideea unei puteri absolute, abandonată de puterea democratică. Dar în urma transferului de legitimitate operat, care este semnul însuşi al Revoluţiei, această putere absolută este de-acum ascunsă, deşi redutabilă, în timp ce cealaltă e la conducere, deşi fragilă. Ca şi voinţa poporului, complotul este un delir despre putere; ele compun cele două feţe a ceea ce am putea numi imaginarul democratic al puterii[36].

Acest delir dă dovadă de o plasticitate aproape infinită: se adaptează la toate situaţiile, raţionalizează toate conduitele, pătrunde în orice public. El este mai întâi o viziune a puterii venind de la excluşii puterii, odată ce această viziune este eliberată de vidul puterii: este situaţia revoluţionară originară, care coagulează drept cuvânt de

36 Această analiză datorează mult unei discuţii care a avut loc în 1977 în cadrul seminarului lui P. Nora, la École des Hautes Études en Sciences Sociales, despre ideea de complot şi Revoluţia Franceză. M. Gauchet şi L. Theis mai ales m-au ajutat în aprofundarea termenilor.

ordine al acţiunii denunţarea „complotului aristocratic”, în epoca în care n-are încă decât adversari foarte slabi şi puţin organizaţi – în 1789 – 1790 – Revoluţia îşi inventează inamici formidabili: orice credo maniheist are nevoie de o parte de nenorocire pe care s-o învingă. Adjectivul „aristocratic” adaugă reprezentării complotului o definiţie de conţinut, insistând nu asupra metodelor, ci asupra naturii adversarului. Definiţie în realitate cu totul vagă, pentru că înglobează foarte repede nu numai aristocraţia, ci şi puterea regală, întreaga societate veche, inerţia unei lumi în faţa schimbării, rezistenţa lucrurilor ca şi a oamenilor. Dar dacă cuvântul este obscur, cum şi trebuie să fie, desemnare abstractă şi extensibilă a inamicului, din moment ce acesta este ascuns, e pentru că el este absolut clar în privinţa valorilor pe care le celebrează *a contrario*: aristocraţia este inversul egalităţii, după cum complotul este o putere inversă celei a poporului. Este inegalitatea, privilegiul, societatea dezintegrată în „corpuri” separate şi rivale, universul rangului şi al diferenţei. Nobilimea, mai puţin ca grup real cât ca principiu social, simbol al acestei „diferenţe” în lumea veche, plăteşte preţul cel mai greu acestei răsturnări a valorilor. Numai excluderea sa expresă din societate poate face legitim noul pact naţional.

„Complotul aristocratic” constituie astfel pârghia unei ideologii egalitare bazate pe excludere şi totodată puternic integratoare. Aici, cele două simboluri sunt complementare: naţiunea nu se constituie, prin acţiunea patrioţilor, decât împotriva adversarilor săi, manipulaţi în secret de aristocraţi. Deriva potenţială a acestei mize constitutive este nedefinită, căci egalitatea nu este niciodată atinsă, ea fiind mai mult o valoare decât o stare a societăţii; iar duşmanii săi, mai curând decât forţe reale, repertoriate, delimitate, sunt întruchipări ce renasc mereu ale antivalorilor. Încărcătura simbolică a luptei revoluţionare este datul cel mai apropiat al spiritelor şi al

comportamentelor. În acest sens, este întru totul adevărat că nu există o ruptură între două revoluţii, pe care le-ar reprezenta succesiv anii ’89 şi ’92. Aceeaşi dinamică este pusă în practică între reuniunea stărilor generale şi dictatura Comitetului Salvării Publice; ea există încă din ’89, deşi nu e încă dominantă, iar istoria Revoluţiei, sub acest raport, este alcătuită din aceşti ani în care invadează întreaga scenă a puterii, până la căderea lui Robespierre.

Aceasta pentru că lupta împotriva complotului aristocratic, la origine discurs despre putere al oricărei societăţi revoluţionare, a devenit mijlocul de a cuceri şi de a păstra puterea reală. Această reprezentare centrală a acţiunii militante, căreia Marat îi este cel mai sistematic herald, este în acelaşi timp locul bătăliilor pentru putere între grupuri şi oameni. Acela sau aceia care ocupă acest loc sunt într-o poziţie provizoriu preponderentă; tocmai în funcţie de obstinaţia de a denunţa complotul aristocraţilor, puterea poate guverna în mod legitim: supralicitarea ideologică este regula jocului noului sistem. Dintr-odată, obsesia complotului este un discurs general, ţinut de ambele părţi ale puterii. De către excluşii de la putere, pentru a o cuceri. De către oamenii puterii, pentru a denunţa în faţa poporului această ameninţare constantă şi formidabilă a celeilalte puteri, mai puţin fragilă decât a lor. Astfel, Revoluţia nu scapă unei versiuni instrumentale a complotului aristocratic: în cazul în care puterea nu cheamă la demascarea lui decât pentru a-şi întări propria bază. Alunecarea ideologiei către manipulare este înscrisă în natura puterii revoluţionare constituite şi legitimate prin opinie, fără să existe reguli de exprimare a acestei opinii. Aici, în interiorul ambiguităţii, domneşte Robespierre.

De acest fenomen fundamental, şi anume că *locurile puterii s-au deplasat într-un mod radical*, n-a fost conştient numai el. Toţi marii lideri ai Revoluţiei au fost conştienţi, căci toţi îi datorează preponderenţa lor provizorie. Toţi,

Sieyès şi Mirabeau, Barnave şi Brissot, Danton şi Robespierre – pentru a nu-i cita decât pe liderii parlamentari – au fost figurile succesive ale singurului mare act revoluţionar care a avut valoare de putere: discursul egalităţii. Ei au ocupat cu toţii, în momentul maximei lor influenţe, magistratura comunicării care este de atunci nu numai pârghia puterii, ci însăşi esenţa ei. Totuşi Robespierre este singurul care, în mod sistematic, a făcut din această magistratură o ideologie şi o tehnică a puterii. Plasat totdeauna în punctul strategic unde se întâlneşte cuvântul străzii şi al cluburilor cu acela al Adunării, mereu absent la zile mari, dar totdeauna primul în a le da un sens, acest alchimist al opiniei revoluţionare transformă impasurile logice ale democraţiei directe în secrete ale dominării.

Istoriografia republicană, prin Mathiez, a făcut din virtuţile morale ale lui Robespierre explicaţia rolului său public, punându-i în seamă sentimentele şi pasiunile iacobinilor şi ale membrilor secţiunilor[37]. Dezbaterea asupra onestităţii lui Robespierre, faţă de corupţia lui Danton, este un *remake* universitar al procesului din 1794: ea îl trimite pe Danton la ghilotină şi îl reinstalează pe Incoruptibil în legenda sa, care este dreptatea poporului. Păcat însă că, reprezentând această existenţă rectilinie a unui suflet tandru de la baroul din Arras la Comitetul Salvării Publice, se ignoră tocmai ceea ce a constituit-o; Robespierre nu ne intrigă prin simplitatea vieţii sale, ci prin ceea ce i-a oferit straniul privilegiu de *a simboliza*. Există între Revoluţie şi el un fel de mister de conivenţă care îl aureolează mai strâns şi mai durabil decât pe oricare alt lider. El a „îngheţat” probabil Revoluţia impunând tăcere secţiilor pariziene, inspirând procesele din primăvara lui ’94; dar când moare el, în termidor,

37 Mathiez, Études sur Robespierre, Paris (reed.), 1973.

moare şi Revoluţia. De altfel, mitul îi supravieţuieşte ca o figură independentă a vieţii sale: Robespierre începe o mare carieră postumă de erou eponim al Terorii şi al Salvării Publice, pe care i-o asigură foştii lui prieteni, deveniţi „termidorieni”. Pe el, care a manevrat atât dialectica poporului cât şi a complotului, ducând-o până la cele mai pure consecinţe logice ale sale, iată-l la rândul său victimă a acestei dialectici: mecanism cunoscut, căci acest efect de bumerang îi lovise deja pe Brissot, Danton, Hébert şi atâţia alţii, dar care, pentru el, numai şi numai pentru el, capătă chipul unui har istoric durabil. Viu, el a întruchipat poporul pentru mai mult timp şi cu mai multă convingere decât oricare altul. Mort, foştii săi prieteni, care ştiu ce trebuie făcut, îl instalează în rolul central al complotului împotriva Republicii, fără să înţeleagă că vor contribui astfel la legenda sa.

Căci există o diferenţă esenţială între literatura termidoriană împotriva lui Robespierre şi ideologia revoluţionară a anului II aşa cum încerc s-o descriu. Prin moartea lui Robespierre această ideologie încetează nu numai să existe, ci chiar să arbitreze luptele pentru putere, ca şi cum el ar fi luat în mormânt magia acestei ideologii. Complotul pe care se presupune că l-ar fi animat, împreună cu complicii săi Saint-Just şi Couthon, împotriva libertăţii şi a Revoluţiei, nu mai este credinţa împărtăşită după care o ameninţare constantă şi ascunsă apasă asupra indispensabilei unităţi a puterii cu poporul. Este o raţionalizare a trecutului prin care exterioriştii anului II gândesc şi îşi justifică propriul rol. Imaginea unui Robespierre complotist demascat nu mai întreţine o dinamică revoluţionară, ci constituie un răspuns la întrebarea centrală (şi totodată un zid împotriva ei) de după termidor: cum trebuie gândită Teroarea? Incoruptibilul a devenit ţapul ispăşitor al ghilotinei.

Prin aceasta, tema complotului funcţionează în

interiorul unui alt discurs. El nu mai este menit să stabilească o comunicare imaginară între popor şi cei ce-l conduc, ci să justifice comportamentul unei clase conducătoare apărute din evenimentele revoluţionare. Operator şi cinic, complotul „acoperă" faimoasa politică de balans pe care o practică sindicatul termidorienilor, pentru că nu putea să respecte fără riscuri regulile unui adevărat regim reprezentativ; astfel aceştia loveau când la dreapta, când la stânga, când împotriva complotului regalist, când împotriva complotului iacobin, prezentate ca ameninţări echivalente, dar mai puţin la adresa poporului, cât la adresa propriei reprezentări. Deci complotul schimbându-şi natura, nu numai că nu atacă legenda robespierristă, dar *o fabrică*; dovada este că deschide calea ideologiei contrarevoluţionare a complotului revoluţionar şi în special iacobin: abatele Barruel nu va avea decât să-şi amestece paşii printre cei ai termidorienilor pentru a propune o versiune globală a istoriei revoluţionare prin prisma complotului filosofilor şi francmasonilor[38]. Victimă a ceea ce nu mai este decât o raţionalizare a adversarilor săi, menită în mod explicit să servească nu poporul, ci pe reprezentanţii săi abuzivi, şi în final utilizată pentru a înjosi Revoluţia însăşi, imaginea lui Robespierre este disponibilă din nou, câteva luni după termidor, pentru nostalgicii anului II şi pentru un fel de fidelitate postumă ei înseşi, dincolo de viaţa şi moartea unui individ pieritor[39]. Ea nu mai hrăneşte charisma unei puteri populare, ci opoziţia imaginară sau reală la uzurparea acestei puteri de către profitorii Revoluţiei.

Iată de ce 9 termidor este o ruptură atât de profundă în istoria revoluţionară şi în istoria noastră, pur şi simplu,

38 Abatele Barruel, Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme, 1797—1798, 4 vol.

39 Ea va fi fundamentală — mai mult ca ideea „comunistă" - în complotul lui Babeuf.

iar la această dată, deseori, pana istoricului iacobin se vede cuprinsă, fără să-şi explice ce se întâmplă, de o stranie toropeală. Este sfârşitul Revoluţiei pentru că este victoria legitimităţii reprezentative asupra legitimităţii revoluţionare, controlarea ideologiei revoluţionare a puterii de către putere şi, cum spune Marx[40], revanşa societăţii reale asupra *iluziei politicii*. Dacă moartea lui Robespierre are această semnificaţie, nu poate fi pentru că el era onest, iar termidorienii corupţi. Ci pentru că el era, mai mult ca oricare altul, Revoluţia la putere.

Există în această trăsătură un paradox invers faţă de cel care îl caracterizează pe Mirabeau: dacă deputatul din Aix-en-Provence are o viaţă inferioară geniului său, avocatul din Arras are un destin pe care talentele sale nu-l explică. În timp ce Robespierre trăieşte între sora şi mătuşile sale, răsfăţat, va spune Charlotte în memoriile ei, „de o mulţime de mici atenţii de care numai femeile sunt capabile”[41], Mirabeau a cunoscut revolta, scandalul, exilul, închisoarea. Robespierre n-a ales nimic altceva decât a îmbrăţişa un viitor în stilul Vechiului Regim: femeile familiei, o situaţie pe măsură (cu protecţia episcopatului), pledoariile searbăd iluministe, Academia din Arras, poezia pentru doamne; nu e nimic în această viaţă, până la criza revoluţionară, care s-o deosebească de altele. A primit totul fără să aleagă, latina de la colegiu, viaţa cu Charlotte, meseria familială, mediul acestei meserii – şi nu numai că le-a acceptat, dar le-a şi cultivat.

Or, probabil că tocmai această pasiune a

---

40 Marx, Sfânta Familie, Marx-Engels, Opere, vol. 6, Bucureşti, Ed. Politică, 1962, pp. 137-167.

41 Memoriile Charlottei Robespierre au fost publicate în timpul monarhici din iulie de Albert Laponneraye. Le vom găsi în tomul al doilea de Opere de Maximilien Robespierre, ed. Laponneraye, Paris, 1840. Se poate consulta în această problemă: II. Fleischmann, Charlotte Robespierre et ses Mémoires, Paris, 1910.

conformităţii va face din el alesul prin excelenţă al ideologiei revoluţionare. Vechiul Regim îl definise. Revoluţia va vorbi prin el. Sunt zadarnice întrebările despre „psihologia" lui, căci psihologia delimitează un câmp de realităţi complet independent de ceea ce va constitui destinul său. El întruchipase, înainte de 1789, credinţele epocii sale şi ale lumii sale, exaltarea moralităţii, cultul virtuţii, dragostea pentru umanitate şi egalitate, respectul faţă de Creator. Ideologia revoluţionară, imediat ce a apărut, l-a împuternicit pe de-a-ntregul.

Ceea ce este excepţional, în cazul său, este că nu are altă posibilitate de schimbare decât în această limbă sacerdotală; el este străin de acea folosire a dublei claviaturi, inerentă pentru ceea ce numim „politică" şi al cărei ilustru exemplu a fost, puţin mai devreme, Mirabeau. În timp ce Mirabeau sau, şi mai bine, Danton, un alt virtuoz al cuvântului revoluţionar, sunt artişti dedublaţi, bilingvi ai acţiunii, Robespierre e un profet. El crede tot ceea ce spune şi exprimă tot ceea ce spune în limbajul Revoluţiei; niciun contemporan n-a interiorizat ca el codul ideologie al fenomenului revoluţionar. Ceea ce înseamnă că nu există la el nicio distanţă între lupta pentru putere şi lupta pentru interesele poporului, care coincid prin definiţie. „Decodând" discursurile sale, pentru a pătrunde finalităţile politice ale momentului, istoricul ajunge adesea să admire calităţile lui de manevrant parlamentar. Dar această disociere n-ar fi avut niciun sens pentru el, căci în proza sa, care este toată făcută din acţiune, apărarea egalităţii, a virtuţii sau a poporului este similară cuceririi sau exercitării puterii.

Se ştie astăzi, după lucrările lui Guérin şi Soboul[42], în

42 D. Guérin, La Lutte de classes sous la Première République. Bourgeois et „bras nus'', 1793—1797, 2 vol., Paris, 1946, reed. 1968. A. Soboul, Les Sans-culottes parisiens en Van II, histoire politique et

ce punct, sub unghiul raţionalităţii tactice, acel Robespierre victorios din 1793 – 1794 este un politician sfâşiat între Convenţie şi secţii sau, cel puţin, poate fi în mod obiectiv descris ca atare. El şi-a întemeiat opiniile dominante pe apărarea principiului reprezentativ, binecuvântând excluderea girondinilor din Convenţie, la 31 mai-2 iunie 1793. Dar consimţământul său la această lovitură de forţă a secţiilor pariziene nu este inclus în aceeaşi viziune asupra poporului şi a puterii revoluţionare. Căci acest rousseau-ist este infidel *Contractului social* într-un punct esenţial: identifică suveranitatea poporului cu aceea a Convenţiei (din care şi-o extrage pe a lui însuşi). Astfel, este purtătorul unui extraordinar sincretism între cele două legitimităţi democratice. Idol al iacobinilor, el n-a participat totuşi la niciuna dintre intrigile puse la cale pentru a sfărâma; reprezentarea naţională, nici după Varennes, nici pe 20 iunie, nici pe 10 august 1792. Adus la putere de lovitura de forţă antiparlamentară de la 31 mai-2 iunie, el rămâne omul Convenţiei. Adorat de secţiile din Paris, le va impune tăcerea. El singur a reconciliat într-o manieră mitică democraţia directă şi principiul reprezentativ, instalându-se în vârful unei piramide de echivalenţe a căror menţinere o garantează, zi după zi, prin cuvântul său. El este poporul în secţii, poporul în faţa iacobinilor, poporul în reprezentarea sa naţională; şi tocmai această transparenţă între popor şi toate locurile unde se vorbeşte în numele său – începând cu Convenţia – trebuie în mod constant instituită, controlată, stabilită, ca o condiţie a legitimităţii puterii, dar şi ca prima ei datorie: este funcţia Terorii.

De aceea problema nu este că el ar fi avut un suflet tandru, o inimă înţelegătoare sau, dimpotrivă, gustul fanatic al răzbunării. Relaţiile lui Robespierre cu Teroarea

---

sociale des sections de Paris, 2 juin 1793—9 Thermidor an II, la Roche-sur-Y on, 1958.

nu sunt de ordin psihologic. Propovăduirea sa despre buni şi răi este cea care alimentează ghilotina; această propovăduire îi dă puterea formidabilă de a stabili cine va umple închisorile. Şi, în acest sens, propria sa consacrare, sărbătoarea Fiinţei supreme, care mult timp i-a şocat pe istoricii republicani mai mult decât ghilotina, îndeplineşte totuşi aceleaşi funcţii ca şi Teroarea. Discursul despre egalitate şi virtute care dă un sens acţiunii poporului îşi află fundamentul în moartea vinovaţilor; dar el exorcizează totodată această necesitate lugubră prin afirmarea solemnă a unei cauţiuni providenţiale.

În fond, există două moduri de a nu înţelege nimic din personajul istoric Robespierre: a detesta individul său, dimpotrivă, a vrea să faci prea mult pentru el. Bineînţeles, e absurd să faci din avocatul de la Arras un monstru de uzurpare, din acest om studios un demagog, din acest moderat un sanguinar, din acest democrat un dictator. Dar ce se poate explica din destinul său prin demonstraţia că era într-adevăr Incoruptibilul? Eroarea comună celor două şcoli vine din aceea că se atribuie trăsăturilor psihologice ale omului rolul istoric la care l-au dus evenimentele şi limbajul pe care i l-au impus. Ceea ce face din Robespierre o figură nemuritoare nu e faptul că el a domnit câteva luni asupra Revoluţiei, ci că Revoluţia îşi rosteşte prin el discursul cel mai tragic şi cel mai pur.

Deducând astfel Teroarea din discursul revoluţionar, ne expunem obiecţiei rezultate din „circumstanţe”, această providenţă a cauzalităţii istorice. Într-adevăr, constrânsă să pledeze întregul caz în faţa procurorilor istoriei contrarevoluţionare şi în orice caz prea umanistă pentru a accepta fără sfială represiunile sângeroase care au marcat perioada iacobină, istoriografia republicană a elaborat[43],

43 Elaborat sau reluat? Doctrina salvării publice există la gânditorii absolutişti ai epocii lui Richelieu: „circumstanţele“ (interne sau externe) pot justifica suspendarea provizorie a legilor „naturale“ şi a legilor

pentru a da seamă de acestea, o teorie a circumstanţelor care trimite ineluctabil la ceea ce dreptul nostru numeşte „circumstanţe atenuante”. Ea a arătat, în detaliu, cât de variate forme au luat aceste represiuni: de la războiul civil deschis până la asasinatele sporadice, de la masacrele comise spontan de mulţimile revoluţionare până la Teroarea organizată la nivel guvernamental. Dar ea a trecut aceste violenţe în acelaşi cont de profit şi pierderi; le-a găsit explicaţia şi, în final, justificarea în condiţiile obiective ale luptei instaurate în jurul Revoluţiei înseşi. Şi cum Teroarea nu ajunge la episoadele sale memorabile şi formele sale „clasice”, între septembrie ’92 şi iulie ’94, decât prin războiul între Revoluţie şi Europa, ea găseşte o scuză suplimentară, şi care chiar o absolvă, în figura interesului naţional. Dacă „circumstanţele” nu mai sunt pur şi simplu ostilitatea şi intrigile Curţii şi ale nobililor, ci un conflict armat cu străinătatea, pregătit şi dorit de aceasta; dacă prin urmare duşmanii Revoluţiei nu mai sunt cetăţenii fideli Vechiului Regim prin interese şi prejudecăţi, ci francezi care-şi trădează patria în război, istoricul poate da Terorii o „explicaţie” care convine în acelaşi timp tradiţiei iacobinc, pentru că este exact ceea ce ea însăşi a spus, şi gândirii liberale, pentru că este în joc supravieţuirea naţională care primează asupra oricărui alt considerent. Doctrina salvării publice, elaborată chiar de revoluţionari permite unificarea pledoariei despre Teroare a istoricilor republicani: ea este comună secolelor al XIX-lea şi al XX-lea.

Dar, independent de valorile şi emoţiile pe care le vehiculează, ea nu este, din punct de vedere logic, decât varianta cea mai generală a doctrinei „circumstanţelor”, ale cărei implicaţii trebuie examinate. A face dintr-un eveniment ca Revoluţia Franceză răspunsul la o amplificare a pericolelor care o ameninţă, imediat ce a

fundamentale ale regatului.

apărut; a-i explica dezvoltarea şi radicalizarea între 1789 şi 1794 prin intrigile duşmanilor săi înseamnă a trece pur şi simplu pe lângă problema pusă. Înseamnă mai întâi a relua, o dată în plus, tipul de interpretare care este contemporan evenimentelor înseşi, a da tezei complotului o versiune dezamorsată, care acuză mai mult lucrurile decât oamenii. Dar, mai ales, înseamnă a defini Revoluţia prin ceea ce îi este exterior, ca o escaladare a reacţiilor populare la evenimentele care o contracarează sau o asediază. Teoria „circumstanţelor" deplasează astfel iniţiativa istorică în profitul forţelor ostile Revoluţiei: este preţul inevitabil al unei disculpări a Revoluţiei în raport cu Teroarea. Fapt care n-ar deranja pe nimeni, dacă operaţia n-ar oculta complet – este funcţia sa – tocmai ceea ce trebuie înţeles. Nu orice situaţie de extrem pericol naţional duce popoarele la Teroarea revoluţionară. Şi dacă această Teroare revoluţionară, în Franţa războiului împotriva regilor, are totdeauna pericolul ca justificare în sine, ea se exercită, de fapt, independent de situaţia militară: masacrele „sălbatice" din septembrie 1792 au loc după înfrângerea de la Longwy, dar „marea Teroare" guvernamentală şi robespierristă din primăvara lui '94 începe să taie capete atunci când situaţia militară se redresase.

Adevărul este că Teroarea face parte din ideologia revoluţionară, iar aceasta din urmă, integrată în acţiunea şi politica epocii, supraînvesteşte sensul „circumstanţelor" la a căror apariţie contribuie substanţial. Nu există circumstanţe revoluţionare, există o Revoluţie care se hrăneşte din circumstanţe. Mecanismul de interpretare, de acţiune şi de putere pe care am încercat să-l descriu în paginile precedente funcţionează din 1789: nu există nicio diferenţă de natură între Marat din '89 şi cel din '93. Nu există vreo diferenţă nici între uciderea lui Foulon şi Berthier şi masacrele din septembrie 1792; sau între

procesul avortat al lui Mirabeau după zilele din octombrie 1789 şi judecarea dantoniştilor din primăvara lui ’93. Aşa cum notează Georges Lefebvre într-un articol din 1932[44], complotul aristocratic este, din ’89, esenţa a ceea ce el numeşte „mentalitatea colectivă revoluţionară” şi care mi se pare sistemul constitutiv al fenomenului revoluţionar însuşi.

Nu e mai puţin adevărat că „circumstanţele” formează terenul pe care acest sistem se dezvoltă şi ocupă sfera puterii şi că sunt, în această calitate, ţesătura evenimenţială a istoriei Revoluţiei: ansamblu cronologic pe care povestirea îl dezvoltă ca pe un crescendo până la 9 termidor, pentru că există în spatele acestui crescendo narativ ceva care nu este niciodată clar conceptualizat şi care este independent de circumstanţe, existând în afara lor, dar evoluând cu şi prin ele. Acest ceva, pe care istoricul îl numeşte cel mai adesea, după formele sale *manifeste*, o putere din ce în ce mai „populară”, nu există totuşi la nivel social; este o *reprezentare a socialului* investind şi subordonându-şi câmpul politic. Se poate discuta la infinit dacă şi în ce sens dictatura salvării publice este „populară”; maniera în care sunt luate deciziile este strict oligarhică; dar legitimitatea care constituie cadrul acestor decizii şi care singură le dă forţă, este cea a voinţei poporului însuşi.

Orice istorie a Revoluţiei trebuie deci să aibă în vedere nu doar impactul „circumstanţelor” asupra desfăşurării crizelor politice succesive, dar şi – mai ales – maniera în care „circumstanţele” sunt în acelaşi timp prevăzute, pregătite, aranjate, utilizate în imaginarul revoluţionar şi în luptele pentru putere. A defini „mentalitatea colectivă” revoluţionară, pentru ea însăşi şi numai la nivel social, nu constituie decât introducerea la

44 G. Lefebvre, „Foules révolutionnaires“. Găsim această comunicare a lui G. Lefebvre în Etudes sur la Révolution française, op. cil.

acest studiu: căci această „mentalitate” nu este esenţială decât ca pârghie şi loc al noii puteri. În acest sens, „circumstanţele” care împing înainte dinamica revoluţionară sunt acelea care se înscriu oarecum natural în aşteptarea conştiinţei revoluţionare. Anticipându-le atât de bine, aceasta le dă imediat sensul care le e destinat. Banchetul ofiţerilor din gărzile de corp şi ai regimentului Flandrei, la 1 octombrie 1789, nu este decât o manifestare stângace de fidelitate faţă de familia regală; el devine dovada complotului şi declanşează evenimentele din zilele de 4 şi 5. Prost gândită, prost organizată, fuga la Varennes devine o catastrofă pentru Ludovic al XVI-lea; dar este dovada că Marat are dreptate dintotdeauna şi că regele Vechiului Regim n-a renunţat să pregătească în secret baia de sânge contrarevoluţionară. Importanţa capitală a episodului în cursul Revoluţiei nu vine din datele sale faptice, pentru că Ludovic al XVI-lea rămâne, după, ca şi înainte, un monarh constituţional fără putere, ci din încărcătura lui simbolică: întoarcerea regelui captiv, încadrat de-a lungul întregului drum de şirul tăcut al foştilor săi supuşi, nu este numai o încoronare pe dos, terminând de desfăcut ceea ce Reims făcuse. Este şi apoteoza naţională a complotului aristocratic.

De această fugă ratată a regelui Franţei se leagă şi o uşoară modificare a ideologiei revoluţionare. Deşi s-a cristalizat foarte devreme, separând încă din primăvara lui ’89 „patrioţii” de aristocraţi sau, şi mai bine, „naţiunea” de ceea ce ea exclude, această ideologie nu este totuşi belicoasă sau şovină. Debuturile emigraţiei au aţâţat neîncrederea faţă de străinătate, dar ţările străine nu joacă un rol central în reprezentările patrioţilor; arestarea provizorie a Doamnelor, mătuşile regelui, la Amay-le-Duc, în drumul spre Roma, în februarie ’90, arată că e vorba mai degrabă de a întreţine eventualele stări de conflict decât de a le împiedica să genereze eventuali adversari.

Dar cârdăşia zgomotoasă a emigraţilor şi a Europei regilor şi, mai ales, episodul de la Varennes, prin ceea ce dezvăluie ca posibilă complicitate cu invadatorul, creează o situaţie care nu modifică trăsăturile conştiinţei revoluţionare, ci îi îmbogăţeşte şi îi amplifică conţinutul şi protagoniştii: „complotul aristocratic" ia o dimensiune europeană, iar simbolistica revoluţionară o semnificaţie universală. împotriva internaţionalei regilor, numai internaţionala popoarelor poate asigura victoria durabilă a Revoluţiei. Tocmai în interiorul acestei amplificări imp arabile a schemei originare se plasează războiul şi cruciada.

Căci războiul care începe în primăvara lui '92 nu se înscrie, în natura sa esenţială şi dinamica sa nedefinită, nici în interese „burgheze", din partea franceză, nici într-un sistem contrarevoluţionar al regilor, din partea europeană. Bineînţeles, ne dăm seama ce poate face din asta încoronarea vechii rivalităţi mercantile franco-engleze: dar de aici la lărgirea acestui aspect al conflictului până la a-l face conţinutul principal şi cauza „obiectivă" a interminabilului război, există o prăpastie pe care niciun istoric al Revoluţiei, în afară de Daniel Guérin[45], n-a trecut-o. Cât despre Europa regilor, este adevărat că ea a resimţit Revoluţia Franceză ca pe o ameninţare: dar n-a renunţat, cu toate acestea, la certurile şi deciziile sale, nu şi-a abandonat calculele tradiţionale şi nici nu şi-a sacrificat ambiţiile contradictorii pentru ceea ce ar fi devenit necesitatea prioritară a unei cruciade contrarevoluţionare. În ciuda presiunii emigraţilor şi a Palatului Tuileries, ea mai degrabă a acceptat războiul decât l-a declanşat. După cum bine a văzut Jaurès, la originea imensei aventuri care începe în 1792 stau raţiuni de politică internă franceză. Dar ce raţiuni?

45 D. Guèrin, op. cit., vol. II, p. 501.

Dacă girondinii sunt, de la sfârşitul lui 1791, apostolii cei mai elocvenţi ai războiului cu împăratul, este pentru că ei sunt convinşi, cum este de altfel şi Ludovic al XVI-lea în sens invers, că aceasta este condiţia puterii lor. Iar principalii lideri ai Muntelui, Danton, Desmoulins, Marat, îl abandonează rapid pe Robespierre, izolat provizoriu prin opoziţia sa faţă de război: aceasta pentru că ei au în comun, cel puţin cu girondinii, proiectul de a radicaliza Revoluţia, aruncând-o în aventura externă, prin exaltarea patriotismului iacobin. Astfel, curentele politice care duc Franţa anului 1792 spre război nu se pot disocia de calculele oamenilor şi grupurilor în vederea cuceririi, păstrării sau recuceririi puterii. În această privinţă, calculul lui Ludovic al XVI-lea se va dovedi sinucigaş, iar al lui Brissot sau al lui Danton exact, cu această rezervă, care este capitală şi pe care n-au prevăzut-o: şi anume că radicalizarea Revoluţiei îi va duce, şi pe ei, la ghilotină.

Singur printre liderii montagnard, Robespierre, e adevărat, se opune războiului. De unde şi această luciditate excepţională prin care ajunge să disipeze, ca pe nişte iluzii, considerentele militare şi morale ale retoricii iacobine: nu, îi răspunde el lui Brissot, războiul nu va fi uşor, soldaţii francezi, chiar învingători, nu vor fi primiţi ca eliberatori şi tocmai victoria îi va da Revoluţiei generali rebeli. Dar această luciditate este însoţită de o orbire nu mai puţin excepţională în legătură cu natura însăşi a dinamicii revoluţionare: Robespierre nu sesizează câmpul imens pe care îl deschide războiul geniului său maniheist. El nu ghiceşte puterea explozivă pe care o va avea cea dintâi întâlnire între o escatologic laică şi naţionalism. Acestui discurs, pe care el şi prietenii săi îl vor rosti mai bine ca oricine şi care îl va ridica pe creasta valului, el îi refuză sau îi neagă circumstanţele. Pentru că el întruchipează mai bine decât rivalii săi puritatea ideologică şi, condus de geniul neîncrederii, îşi dă seama,

dimpotrivă, de *dedublarea* pe care o conţine discursul lor: ambiţia puterii în spatele afirmării valorilor. Dacă Brissot, ca şi Ludovic al XVI-lea, doreşte războiul, ce pot avea ei în comun dacă nu această ambiţie? Denunţarea constantă a puterii face parte din funcţionarea ideologiei revoluţionare ca putere: iar din acest discurs, în iarna ’91—92 circumstanţele vor face în cazul lui Robespierre un discurs împotriva războiului, pentru că el continuă să vorbească fără hiatusuri limbajul neîncrederii.

Există într-adevăr în argumentaţia lui Brissot (care rosteşte cele mai bune discursuri în favoarea războiului) o fisură care n-a scăpat urechii de expert a lui Robespierre: pe de o parte, Brissot vorbeşte cel mai pur limbaj al Revoluţiei – această lume cu două dimensiuni în care nu există decât patriotismul şi trădarea, poporul şi comploturile aristocraţilor – pe care îi este suficient să-l extindă asupra Europei pentru a justifica o ofensivă militară a Revoluţiei Franceze. „Da, sau vom învinge şi nobilii, şi clerul, şi electorii, iar atunci ne vom întemeia creditul public şi prosperitatea, sau vom fi învinşi şi trădaţi […], iar trădătorii vor fi în sfârşit dovediţi, şi vor fi pedepsiţi, şi vom putea face în sfârşit să dispară tot ceea ce se opune măreţiei naţiunii franceze. O mărturisesc, domnilor, nu am decât o teamă, aceea că nu vom fi trădaţi. […] Avem nevoie de mari trădări: salvarea noastră aici este. […] Marile trădări nu vor fi funeste decât trădătorilor; ele vor fi utile poporului.”[46]

Pe de altă parte însă oratorul girondin se expune acuzaţiei de a fi de acord cu Curtea şi cu ministerul, deci cu tot ceea ce întrupează, pentru conştiinţa revoluţionară, vechea putere, duşmană poporului. Războiul, care este prezentat de sprijinitorii săi drept mijlocul de a da pe faţă comploturile adversarilor, este, pentru Robespierre,

46 Discurs din 30 decembrie 1791, în faţa iacobinilor.

dimpotrivă, o maşinaţiune diabolică a acestor adversari, o capcană pe care o întind patrioţilor şi care vizează să arunce în tabăra aristocraţilor acea „fracţiune” numeroasă a „partidului de mijloc”. Pentru el războiul nu există decât ca miză a puterii în interiorul Revoluţiei. Iar ceea ce îi dă, în faţa lui Brissot, forţa de a analiza şi de a prevedea iluziile retoricii belicoase, nu vine dintr-o luciditate deosebită, ci din aceea că nu iese niciodată din limbajul maniheist al complotului, deci al neîncrederii: „Dumneavoastră aveaţi rolul de a apăra libertatea fără rezerve, fără să-i ofensaţi pe duşmanii ei, fără să fiţi în opoziţie nici faţă de Curte, nici faţă de miniştri, nici faţă de moderaţi. Cât de uşoare şi surâzătoare au devenit pentru dumneavoastră căile patriotismului! *ti46*

Or, dacă inima conspiraţiei contra libertăţii nu este la Koblenz, ci în Franţa, „printre noi”, rolul patrioţilor este, mai mult ca oricând, de a veghea, de a denunţa, de a dezvălui, de a nu avea încredere. Robespierre, care nu este, în această perioadă, parlamentar, exercită mai mult ca oricând acest rol capital în numele poporului, prin intermediul Clubului iacobinilor. A anunţat Brissot patrioţilor „mari trădări”? Dar chiar acest anunţ e suspect: trădarea, prin definiţie, înaintează mascat, e complicată, improbabilă, neaşteptată: „Nu, niciodată Curtea sau servitorii ei nu vă vor trăda în sensul grosolan şi vulgar, adică îndeajuns de stângaci ca să vă puteţi da seama destul de devreme pentru a avea răgazul să reparaţi răul pe care vi l-ar face. Dar vă vor înşela, vă vor adormi, vă vor epuiza; vă vor purta treptat spre ultimul moment al agoniei voastre politice; vă vor trăda cu artă, cu moderaţie, cu patriotism; vă vor trăda încet, constituţional, cum au făcut şi până acum; dacă e nevoie vor învinge chiar pentru a vă trăda cu mai mult succes.”[47]

47 Discurs din 25 ianuarie 1792, în faţa iacobinilor.

Astfel, la Robespierre, trădarea nu este, ca la Brissot, *o posibilitate* deschisă de război, un fel de alegere lăsată adversarului intern. Ea este consubstanţială acestui adversar, constituie maniera sa de a exista, este cu atât mai periculoasă cu cât este mai puţin aparentă şi împrumută vocea patriotismului. Brissot susţine, în ultimul său mare discurs pentru război[48], imprevizibilitatea evenimentelor, divorţul între intenţiile actorilor şi istorie: deşi Curtea şi împăratul Austriei par să dorească războiul, chiar dacă doresc numai să-i înspăimânte pe patrioţi, îşi asumă în ambele cazuri riscul de a vedea această aventură întorcându-se împotriva lor: „Când Ludovic al XVI-lea i-a adunat pe notabili, prevedea oare căderea Bastiliei?… Deci nu trebuie decât o scânteie pentru explozia universală. Nu de urmările pentru patriotism trebuie să ne temem; ea nu ameninţă decât tronurile”. Dar această referire la un fel de obiectivitate istorică, care ar autoriza eventuala şi chiar probabila imprudenţă de a avea intenţii nefaste, este prin definiţie străină de universul politic al lui Robespierre, care implică o coerenţă perfectă a voinţelor cu acţiunile cărora acestea le dau viaţă şi cu efectele pe care le caută. Curtea, miniştrii vor războiul, nu pentru că acesta le-ar permite să trădeze Revoluţia, ci pentru că nu au încetat şi nu încetează să o trădeze, după cum le este funcţia. Şi dacă vocea lui Brissot se întâlneşte cu a lor, e pentru că trădarea îşi întinde până la el intriga tentaculară.

Acţiunea nu este niciodată incertă, după cum puterea nu e niciodată inocentă. Ca şi Revoluţia însăşi, Robespierre nu cunoaşte decât buni şi răi, patrioţi şi vinovaţi, discursul public al vigilenţei şi complotul ascuns al miniştrilor. Bănuindu-l de la început pe Brissot, ca şi pe Narbonne şi pe Ludovic al XVI-lea, el îl încorporează pe rivalul său în cursa pe care acesta i-o întinde lui Ludovic al XVI-lea şi

48 Discurs din 20 ianuarie 1792, în faţa iacobinilor.

consilierilor săi. „Marile trădări” pe care nefericitul girondin le invocă, pentru a-l demasca pe rege şi a face să înainteze Revoluţia, îl implică dinainte drept complice al ministerului. Faimoasa „uşurinţă” a girondinilor este mai puţin aceea de a nu fi dobândit mijloace politicii lor (căci politica revoluţionară nu este o reflecţie asupra mijloacelor), cât faptul de a nu fi vorbit decât pe jumătate limbajul Revoluţiei. Pentru Robespierre, care se identifică cu acest limbaj, ei sunt sortiţi dinainte ghilotinei propriei lor logici.

Astfel, puterea revoluţionară nu încetează să fie în centrul dezbaterii despre război, înainte ca acesta să devină, pe de o parte, condiţia obiectivă a consolidării ei şi, pe de altă parte, să dea un supliment de legitimitate discursului Terorii. Paradoxul girondinilor este că, cerând şi obţinând o declaraţie de război care se situează pe firul conducător al supralicitării revoluţionare, pot fi denunţaţi ca făcând curte unei puteri ministeriale din Vechiul Regim. Paradoxul lui Robespierre este că, distrugând, în numele unui aparent realism, retorica spiritului războinic „eliberator”, nu încetează totuşi să aprofundeze mitologia puterii populare. El va beneficia astfel şi de succesul provizoriu al adversarilor săi, şi de denunţarea premonitorie a ambiţiilor lor. Războiul îl va aduce la putere, dar nu la puterea ministerială la care au visat Mirabeau sau Brissot: la această magistratură a opiniei inseparabilă de Teroare.

Căci războiul identifică fără ambiguitate noile valori cu patria care le poartă, iar pe francezii bănuiţi a nu le îndrăgi, cu nişte criminali. În primii ani ai Revoluţiei obiectivul „patriot” îi desemna pe bunii cetăţeni, pe partizanii noii ordini sociale, pe manifestanţii unanimi ai sărbătorii Federaţiei.

Grupurile şi oamenii consideraţi ostili acestei Franţe noi şi ascunşi ca nişte complotişti, deşi sunt excluşi din

această integrare naţională care se defineşte împotriva lor, nu sunt încă pasibili decât de o neîncredere abstractă sau de violenţe episodice şi dezavuate. Războiul îi va numi trădători şi îi va preda justiţiei poporului. Specificând enormitatea crimei, el va permite numirea complotiştilor şi chiar va face din asta o obligaţie sacră a discursului revoluţionar: mecanism care porneşte mereu, care funcţionează de la bază spre vârf, de la secţii spre comitete, prin excluderi succesive.

Adepţii teoriei pe care am numit-o „a circumstanţelor" ar vrea să reducă acest mecanism la perioadele de disperare, de înfrângere tocmai pentru a face din „circumstanţe" principiul lui explicativ: căci cel mai mare pericol naţional dă o aparentă justificare raţională complotului adversarilor şi violenţelor represiunii. De fapt, cum putem observa în timpul primelor două mari zile teroriste, în august '92 şi în vara lui '93, acest tip de situaţie constituie un teren cu totul favorabil denunţării duşmanilor şi apelurilor punitive. Dar nu-i poate fi, în niciun caz, principiu explicativ: această dialectică a poporului şi a complotului există, e suficient să citeşti *L'Ami du Peuple* încă din vara lui '8 9, când este nesigură contrarevoluţia, şi în orice caz fără complicităţi externe serioase. Ea se dezvoltă până la a domina întreaga istorie politică a Franţei în primăvara lui '94, după căderea „facţiunilor", în momentul dictaturii grupului robespierrist, în plină redresare a situaţiei militare, în timp ce revolta din Vandeea a fost zdrobită şi nicio armată străină nu mai ameninţă teritoriul naţional şi cuceririle Revoluţiei. Metafizica egalitară şi moralizantă a lui Robespierre domneşte atunci deplin asupra unei Revoluţii în sfârşit fidele principiului său. Sărbătoarea Fiinţei supreme şi Marea Teroare sunt investite cu aceeaşi finalitate: să asigure domnia virtuţii; Ghilotina este instrumentul împărţirii în buni şi răi.

Astfel, proiectul comun şi succesiv al grupurilor revoluţionare, care constă în a radicaliza Revoluţia, adică a o face conformă discursului ei, arbitrează întruna luptele politice şi sfârşeşte prin a aduce la putere figura cea mai pură a acestui discurs. În acest sens, metafizica robespierristă nu este o paranteză în istoria Revoluţiei, ci un tip de autoritate publică pe care numai fenomenul revoluţionar a făcut-o posibilă şi logică. Loc al luptelor pentru putere, instrument de diferenţiere a grupurilor politice, mijloc de integrare a maselor în noul stat, ideologia sfârşeşte prin a fi, pentru câteva luni, coextensivă guvernului însuşi. De atunci, orice dezbatere îşi pierde raţiunea de a fi, căci nu mai există alt spaţiu de ocupat între idee şi putere, nici alt loc pentru politică decât consensul sau moartea.

În această privinţă, victoria termidorienilor împlineşte unul dintre sensurile Revoluţiei: acest sens care a investit mereu, între ’89 şi ’94, întreaga viaţă politică şi prin care ideologia democraţiei pure, după ce fusese adevărata putere a Revoluţiei, a sfârşit prin a deveni singurul guvern pe care aceasta l-a avut. Învingătorii lui Robespierre, încercând să restaureze legitimitatea reprezentativă, pe care nu reuşesc s-o respecte nici ei înşişi, redescoperă independenţa şi inerţia socialului, necesitatea negocierilor politice, aproximaţia mijloacelor şi a scopurilor. Ei fac mai mult decât să sancţioneze Teroarea: o dezonorează ca tip de putere, o disociază de voinţa poporului. Ca nişte intoxicaţi înrăiţi, ei vor mai recurge la ea, la nevoie, şi anume după 18 fructidor: dar ruşinându-se şi tratând-o ca expedient, nu ca principiu.

Dovada este că nu mai ajung nici măcar să o conceapă. Ei nu sunt atât de dezbinaţi în ce priveşte viitorul, cât sfâşiaţi de propriul lor trecut. Au consimţit, pe 31 mai 1793, la proscrierea deputaţilor girondini şi la amputarea reprezentării naţionale: cum să reîncarneze

dintr-odată principiul reprezentativ, redevenit indispensabil legitimităţii republicane? Au votat marile măsuri teroriste din 1793 şi 1794 şi adesea au animat ei înşişi epurările sângeroase: cum să-şi justifice propriul rol, după ce tocmai l-au înlăturat pe Robespierre în numele libertăţii şi au dat societăţii dreptul de a detesta ghilotina? Iată că 9 termidor a suprimat aparenta raţionalitate a acestei ideologii teroriste care, ieri încă, părea consubstanţială Revoluţiei. Crima şi-a schimbat tabăra. De aceea, pentru a păstra puterea, termidorienilor nu le ajunge să-i menţină în posturile de comandă pe exterioriştii. Ei trebuie, în acelaşi timp, să exorcizeze Teroarea, disociind-o de puterea lor, cu alte cuvinte să transfere întreaga responsabilitate numai asupra lui Robespierre şi a micului său grup. După ce fusese Revoluţia însăşi, Teroarea devine rezultatul unui complot sau metoda unei tiranii. Babeuf scrie, pur şi simplu, în lunile de după 9 termidor, că ea a fost contrarevoluţia. În *Memoriile* sale, scrise din perspectiva timpului trecut, Thibaudeau va utiliza o raţionalizare mai puţin excesivă, dar bazată pe aceeaşi disociere între Teroare şi Revoluţie: „Teroarea din ’93 n-a fost o consecinţă necesară a Revoluţiei, ci o nefericită deviere. Ea a fost mai degrabă fatală decât utilă Republicii, pentru că a depăşit orice limite, pentru că a fost atroce, pentru că a jertfit prieteni şi duşmani, pentru că n-a putut fi recunoscută de nimeni şi pentru că a generat o reacţie funestă nu numai faţă de terorişti, dar şi faţă de libertate şi apărătorii ei.”[49]

Abandonând Teroarea, ideologia revoluţionară nu mai este coextensivă guvernului Republicii şi nu mai acoperă întreaga sferă a puterii. Ea este acum o raţionalizare a puterii şi nu pârghia sa. Un consens, nu o legitimitate. Dar dacă îi redă societăţii independenţa, dacă

49 Thibaudeau, Mémoires, 2 vol., Paris, 1824, vol. I, pp. 57-58.

îi restituie politicului autonomia şi raţionalitatea proprie, ea nu încetează să constituie opinia republicană şi legătura prin care sindicatul termidorian vorbeşte încă poporului limbajul Revoluţiei. Nu mai este nici singura putere, nici guvernul şi, în consecinţă, nici Teroarea.

Dar valorile pe care le vehiculează, libertatea şi egalitatea, se ataşează şi mai puternic de imaginea simbolică a Republicii, în faţa Europei contrarevoluţionare. Dintre cele două moşteniri iacobine, Teroarea şi războiul, termidorienii au lichidat-o pe cea dintâi, dar rămân prizonierii celei de-a doua. I-au smuls puterea lui Robespierre distrugându-i pârghia: egalitatea prin ghilotină; nu-şi pot păstra propria putere decât cu preţul unei deplasări de investire: egalitatea prin cruciadă.

Astfel, războiul a rămas ultimul criteriu al fidelităţii faţă de Revoluţie: a face pace înseamnă a pactiza cu un duşman de neînvins, a începe un proces de restaurare a Vechiului Regim. Această logică este victoria postumă a girondinilor, iar termidorienii se lovesc de ea ca şi montagnarzii, ceea ce dovedeşte că 9 termidor n-a schimbat nimic în această privinţă. Nici membrii Clubului „fcuillanţilor”[50], nici Danton, nici Robespierre n-au putut trata cu adversarul, deşi toţi s-au gândit la asta. Sindicatul de regicizi care le urmează nu va reuşi să încheie decât armistiţii, urmate de o relansare a conflictului şi a mizelor, în timp ce războiul pregăteşte condiţiile răsturnării lor de către Bonaparte. Asta pentru că acest război nu mai ascultă de acea raţionalitate a mijloacelor şi a scopurilor care făcea din războaiele Vechiului Regim conflicte limitate, disputate în jurul unor mize negociabile. Deoarece a devenit sensul Revoluţiei, primul război democratic al timpurilor moderne nu are alt ţel decât

50 Feuillants, nume dat, în 1792, regaliştilor „constituţionali“ al căror club îşi avea sediul în fosta mănăstire a ordinului aşa-numiţilor Feuillants, în apropiere de Tuileries (n. tr.).

victoria sau înfrângerea totală.

Războiul a sfârşit astfel prin a fi numitorul comun al Revoluţiei, care „încalecă”, dacă pot spune astfel, diferitele sale perioade, şi reconciliază într-o oarecare măsură dictatura montagnardă cu Republica termidoriană. Se produce totuşi, începând cu 9 termidor, o ruptură: ea separă perioada când războiul n-a fost decât forma lărgită a complotului aristocratic, antiputerea puterii revoluţionare, de aceea când a devenit o investitură socială şi politică, cât şi ideologică. Redobândindu-şi drepturile, prin căderea lui Robespierre, societatea şi-a recucerit astfel greutăţile şi interesele; reprezentările acţiunii au încetat să acopere complet jocul forţelor sociale şi conflictele politice. Dintr-odată, războiul termidorienilor dezvăluie ceea ce ascundea războiul montagnarzilor: că a luat din nou în grijă, transformându-le, tendinţe seculare ale societăţii franceze. A revitalizat spiritul cruciadei într-o foarte veche ţară a creştinismului. A consolidat, sau recreat, autoritatea birourilor şi a puterii centrale care erau cuceriri ale monarhiei. A dat poporului cariera şi gloria militară, care făcuseră atât de mult timp distincţia şi onoarea nobililor[51]. Steagul egalităţii reuneşte în faldurile sale întreaga naţiune nu doar pentru că e nou; e adevărat că el îi debarasează pe francezi de nedreptăţile trecutului lor, dar le restituie în acelaşi timp, purificate de democraţie, ambiţiile propriei istorii.

9 termidor marchează astfel nu sfârşitul *Revoluţiei*, ci pe acela al formei sale celei mai pure. Restituind socialului independenţa faţă de ideologie, moartea lui Robespierre ne determină să trecem de la Cochin la Tocqueville.

---

51 George Sand notează vorbind despre Imperiu: „Odată cu laptele, în acea epocă [1812] se sugea orgoliul victoriei. Himera nobleţei crescuse, comunicându-se tuturor clasclor. A te. naşte francez era o înnobilare, un titlu. Vulturul era blazonul întregii naţiuni.“ (Histoire de ma vie, în Œuvres autobiographiques, ed. La Pléiade, vol. I [1970], p. 736.)

Data de 9 termidor desparte nu doar două epoci, ci două concepte de Revoluţie. Ea pune capăt Revoluţiei lui Cochin. Dar lasă să apară Revoluţia lui Tocqueville. Această joncţiune cronologică este şi o frontieră intelectuală. Ea decupează interpretările sub aparenţa duratei.

În această privinţă, Cochin se află în aceeaşi situaţie dificilă ca şi istoria universitară de stânga a secolului al XX-lea întrucât, ca şi ea, este preocupată mai ales de fenomenul iacobin. El alege deci, din spirit de analiză, perioada pe care istoria universitară de stânga a privilegiat-o prin preferinţa sa implicită şi care se termină odată cu eşecul lui Robespierre. Singura diferenţă (care e, bineînţeles, fundamentală) este că istoriografia iacobină ia *ad litteram* discursul iacobin despre sine, transformând participarea populară la putere într-o caracteristică a perioadei. În timp ce Cochin vede în iacobinism un discurs imaginar al puterii (voinţa poporului) devenit o putere absolută asupra societăţii. Dar, în ambele cazuri, este evident că la 9 termidor eşuează un sistem de putere.

Menţinându-se în cadrul criteriilor implicite ale istoriografiei de stânga, acest decupaj este de altfel din ce în ce mai incompatibil cu faptele cunoscute, pentru că lucrările lui D. Guérin şi A. Soboul au arătat, fiecare în felul ei, că dictatura robespierristă nu s-a instalat decât prin represiunea mişcărilor izbucnite în secţiuni, mai ales în toamna lui *93 şi în primăvara lui ’94[52]: astfel încât caracterul „popular” al puterii care cade în termidor este din ce în ce mai mult sub semnul întrebării, chiar pentru tradiţia istoriografică cea mai „robespierristă”, cum e cazul lui Soboul. Dacă această tradiţie menţine totuşi data de 9 termidor ca o ruptură decisivă, e pentru că ea îi vehiculează adevărul existenţial, mult mai puternic decât

52 Cf. infra, p. 276.

progresele erudiţiei: şi anume că există o serie de legende revoluţionare care mor odată cu Robespierre, deşi supravieţuiseră arestării lui Jacques Roux sau execuţiei lui Hébert, în legătură cu aceste legende, Cochin este cel care dă cheia, definind Revoluţia prin fenomenul iacobin şi fenomenul iacobin prin apropierea simbolică a voinţei poporului.

Căci ceea ce dispare la 9 termidor nu este participarea maselor la conducerea Republicii. Această participare e cu totul inexistentă în timpul celor câteva luni ale dictaturii robespierriste propriu-zise, între aprilie şi iulie ’94; în orice caz, de-a lungul acestei perioade zise de salvare publică, ea este confiscată de oligarhiile militante – cluburi, secţii, comitete – aflate în luptă împotriva Convenţiei pentru a deveni simbolul poporului. Iar Robespierre, în această privinţă, nu este decât întruchiparea finală a acestei identităţi mitice. Or, tocmai acest sistem de putere este răsturnat de conjuraţii din termidor. Nu este vorba deci numai de substituirea unei puteri cu o alta, ca într-o lovitură de stat sau ca într-o schimbare a majorităţii. Este vorba de substituirea unui tip de putere cu un alt tip de putere: în acest sens, dar numai în acest sens, este sfârşitul Revoluţiei.

Într-adevăr, puterea revoluţionară se constituie din reprezentarea pe care nu încetează să şi-o dea despre sine – fără a exclude posibilitatea de a dispărea – ca fiind omogenă şi transparentă pentru „popor”; dacă ajunge să fie expulzată din această poziţie simbolică, ea cedează locul grupului sau omului al cărui discurs demascator a restabilit această omogenitate şi această transparenţă ameninţate. Revoluţia nu are legalitate, are doar legitimitate. Ea este cuprinsă în întregime într-un discurs multiplu şi unic al legitimităţii democratice.

După căderea lui Robespierre, ea nu mai are legitimitate, are doar legalitate (chiar şi când o încalcă).

Ha se regăseşte în întregime în impasurile legalităţii republicane.

Ceea ce înseamnă că ideologia revoluţionară a încetat să mai fie putere politică şi societate civilă deopotrivă şi să se substituie acestor două instanţe, în numele suveranităţii poporului. Ruptura este semnalată, a doua zi după 9 termidor, de exuberanţa manifestărilor corpului social şi de exprimarea urii generale faţă de Teroare. Căci ceea ce provoacă imediat, şi în mod evident, căderea lui Robespierre este recuperarea de către societate a propriei independenţe, la toate nivelurile, fie că e vorba de viaţa cotidiană, de moravuri, de obiceiuri, fie de pasiuni şi de interese. Libertatea regăsită în termidor are drept conţinut esenţial o revanşă a socialului asupra ideologiei: de aceea ea oferă observatorului imaginea unei platitudini prozaice, şocantă pentru admiratorii Incoruptibilului. Dar asta pentru că dă la iveală nu o „reacţie", ci *o altă Revoluţie* ascunsă de precedenta, distinctă de ea, din moment ce îi urmează, şi inerentă ei, căci fără ea n-ar fi văzut lumina zilei: Revoluţia intereselor.

Ţăranii au început să dobândească Bunuri naţionale, burgheziei îi plac afacerile şi face afaceri, soldatul se îmbogăţeşte şi face carieră în război: „Franţa, scrie Tocqueville[53], care încetase să iubească Republica, rămăsese profund ataşată Revoluţiei"; cu alte cuvinte ceea ce era „revoluţionar" în societatea franceză după termidor erau interesele, nu politica; voinţa sa de a păstra şi de a-şi apăra avantajele cucerite, nu reînceperea istoriei umane. Încetând să mai fie un început, Revoluţia a devenit un bilanţ. Recucerită şi luată din nou în grijă de societatea civilă, ea oferă imaginea unui cont de profit şi pierderi în care Tocqueville a putut citi, o jumătate de secol mai

53 Tocqueville, L'Ancien Régime, vol. II, p. 282. Este vorba de începutul capitolului despre Directorat, scris în 1852 şi intitulat: „Cum a rămas naţiunea revoluţionară, încetând să mai fie republicană".

târziu, dar pornind de la aceste observaţii, tot ce datora acest cont Vechiului Regim.

În orice caz, după termidor, francezii au „încetat să iubească Republica”. Tocqueville sugerează că regimul politic al acestei epoci n-a avut nici suportul opiniei publice, niciun punct de echilibru constituţional şi nici măcar n-a exercitat o adevărată putere. El notează că, din moment ce Teroarea devenise „imposibilă”, iar spiritul public era absent, întreaga maşină a puterii se ruinează[54]. Dar cum n-a elaborat o teorie a Terorii, nici nu are o explicaţie asupra imposibilităţii acestei Terori. Prizonier al conceptului său de Revoluţie-continuitate, el a pus într-o paranteză mare studiul formelor politice create succesiv de Revoluţia Franceză între 1789 şi Consulat.

Or, dacă Teroarea este „imposibilă” după 9 termidor, aceasta, desigur, se datorează faptului că societatea şi-a recuperat autonomia în raport cu politicul. Dar chiar şi această recuperare n-a fost posibilă decât pentru că ideologia revoluţionară a încetat să fie coextensivă puterii. Reprezentările acţiunii nu mai sunt de-acum dominante, ci sunt subordonate acţiunii. Iar valorile care constituie scopurile acestei acţiuni sunt distincte de protagonişti: au devenit justificarea lor, încetând să le mai fie identitate. Pentru a apăra Republica faţă de ofensiva regalistă internă din 1798, termidorienii nu mai trebuie să afirme că sunt „poporul”: aceasta e esenţa diferenţei între Teroarea robespierristă şi aceea a fructidorienilor. Cea dintâi este un act de legitimitate, în timp ce a doua nu mai are decât un caracter operaţional: de aceea, cea dintâi, de durată şi sângeroasă, este un act al Revoluţiei, în timp ce a doua, în scurt timp blocată de rezistenţa societăţii, este un expedient care marchează sfârşitul puterii termidoriene. Această putere, care a încetat să mai fie investită de

54 Tocqueville, L ’Ancien Régime, vol. II, p. 274 (nota b).

Teroare, şi încă nu e investită de administraţie, nu mai are nici forţa Revoluţiei, nici pe aceea a legii.

N-ar fi greu de demonstrat, pornind de la laborioasele prescripţii ale administraţiilor Directoratului privind modul în care să se ţină ceremoniile republicane, cum s-a degradat ideologia revoluţionară, devenind simplă raţionalizare a unei politici. Nu pentru că ar fi mai puţin necesară decât în perioada iacobină; într-un sens, e chiar mai necesară, căci guvernul termidorian nu ajunge să se conformeze legalităţii pe care şi-a dat-o. Dar ea nu exercită aceleaşi funcţii; şi-a schimbat natura. Din moment ce puterea este de acum bazată pe o suită de delegări de suveranitate, nu ideologia este aceea care o defineşte şi care o conformează voinţei poporului. Ideologia ajută puterea prin educarea republicană a cetăţenilor. O serveşte prin pedagogia egalităţii. Este aceea care îi traduce voinţa şi interesele, dar nu îi conferă autoritate. Funcţionarea regimului directorial o exclude ca principiu şi o presupune ca mijloc.

Contează prea puţin, în acest caz, că puterea are cu atât mai multă nevoie de ideologie cu cât e mai discreditată în opinia publică şi mai puţin zgârcită în ceea ce priveşte respectarea legalităţii. Conjunctura în care se află prinsă îi accentuează această trăsătură, dar nu îi modifică natura. Ideologia revoluţionară a trecut de la principiu la subordonări, de la discursul de legitimitate la propaganda republicană. Sub regimul democraţiei pure, era locul însuşi al puterii. Nu mai acţionează acum decât ca instrument al statului reprezentativ modern.

Ideologia joacă totuşi un rol mai profund decât lasă să se creadă această versiune pur instrumentală, adaptată la cinismul termidorian. Aceasta pentru că păstrează, din originile sale foarte recente, demnitatea supremă de a fi fost Revoluţia însăşi şi de a continua să-i simbolizeze imaginea în ochii adversarilor interni şi externi. De aceea

ea nu este doar o deghizare a intereselor burgheze; niciun simplu mijloc de conservare a moştenirii revoluţionare, unindu-i pe deputaţii regicizi, pe proprietarii îmbogăţiţi şi pe ţăranii-soldaţi; că este, împreună cu războiul, şi susţinându-se reciproc, ceea ce rămâne viu din Revoluţie, constituind inseparabil democraţia şi naţiunea. Pentru această sedimentare în care se amestecă interese şi idei la fel de puternice, Republica reprezentativă este în acelaşi timp prea oligarhică şi prea slabă ca să-şi asume în mod durabil responsabilitatea. Cel care va plăti un dublu preţ istoric – un stat puternic şi un război permanent – va fi Bonaparte.

Astfel, ideologia revoluţionară, care, în 1792 – 1793, sub forma sa chimic pură, stă la originea războiului şi a Terorii, rămâne, în 1799, sub o formă degradată – jumătate opinie, jumătate legitimitate –, cheia noii puteri care se instalează. În brumar burghezia căuta un militar liberal pentru a-l pune în fruntea unui sistem reprezentativ. Sentimentul popular îl determină pe un general victorios să instaureze un stat absolut. Cum explică Marx[55], o versiune administrativă a Terorii încheie Revoluţia Franceză.

De unde se vede că, gândind revoluţia în termeni de bilanţ, Tocqueville are de două ori dreptate să considere că acest bilanţ este în principal politic şi cultural (în sensul cel mai larg al cuvântului) şi constă, în primul rând, în consolidarea statului centralizat, debarasat de obstacolele pe care i le opuneau ţesătura socială şi administrativă a Vechiului Regim. Ceea ce Tocqueville numeşte, în ultima sa carte, „democraţie” este mai degrabă o cultură egalitară decât o stare a societăţii; această cultură îşi datorează extensia socială dezvoltării monarhiei absolute, care a distrus, dar a şi fixat ierarhiile tradiţionale, golindu-le de

55 Marx, Sfânta Familie, op. cit., pp. 137—138.

conţinut, în timp ce le eterniza prin lege. Or, triumful acestei culturi şi al unei administraţii centralizate căreia îi este cauză şi efect constituie sensul Revoluţiei Franceze, unindu-i pe Ludovic al XIV-lea şi Napoleon.

Dar ceea ce îi lipseşte acestei istorii, cum încerc să arăt[56], este analiza medierilor prin care trece şi, mai ales, analiza celei mai importante şi mai improbabile dintre ele: Revoluţia însăşi. Căci problema este de a înţelege cum continuitatea aparent inevitabilă a unui fenomen îşi face loc prin discontinuitatea aparent radicală a unei Revoluţii.

Este evident câte obstacole elimină Revoluţia, distrugându-le, din calea exercitării unei autorităţi administrative centrale. Dar ceea ce cartea de faţă vrea să sugereze merge dincolo de această constatare negativă: există, în cultura democratică – adevărata realizare a Revoluţiei Franceze –, în acest transfer de legitimitate care constituie chiar natura sa, ceva care reconstituie faţa sau reversul imaginii tradiţionale a puterii absolute. Între 1789 şi 9 termidor 1794, Franţa revoluţionară face din paradoxul democraţiei, explorat de Rousseau, unica sursă a puterii. Ea integrează societatea şi statul prin discursul voinţei poporului; iar figurile ultime ale acestei obsesii a legitimităţii sunt Teroarea şi războiul, finalmente înscrise în supralicitarea grupurilor pentru apropierea principiului democratic. Teroarea recompune în stil revoluţionar un fel de drept divin al autorităţii publice.

Această configuraţie dispare la 9 termidor, prin independenţa recucerită a societăţii, care reapare cu greutăţile, cu interesele şi divizările ei, încercând să reîntemeieze o lege asupra reprezentării elective a poporului. Într-un sens, Revoluţia se termină pentru că renunţă la limbajul ei şi arată că arc anumite interese. Totuşi, ceva din ea continuă să vorbească şi dincolo de 9

56 Vezi infra, pp. 224 şi urm.

termidor: războiul, care supravieţuieşte Terorii şi constituie ultimul refugiu al legitimităţii revoluţionare. El impune Franţei din perioada Directoratului – ca şi fostei monarhii – constrângerile sale administrative de mobilizare a resurselor şi oamenilor şi, totodată, el este acela prin care geniul Revoluţiei le murmură încă francezilor cuvântul mesianic al originilor. La capătul acestei logici ambigue se află Bonaparte, adică un rege al Revoluţiei. Vechea imagine a puterii asociată cu noua legitimitate.

Punându-l astfel pe Tocqueville, în ciuda cronologiei, să facă un ocol prin Augustin Cochin, obţinem o Revoluţie Franceză a cărei *natură* e cuprinsă într-o dialectică a puterii şi a imaginarului, şi al cărei prim *bilanţ*, zece ani după izbucnirea ei, e inclus în instaurarea unei regalităţi a democraţiei. Revoluţia este un imaginar colectiv al puterii care nu distruge continuitatea şi nu se abate spre democraţia pură decât pentru a-şi asuma mai bine, la un alt nivel, tradiţia absolutistă. Este procesul prin care societatea franceză îşi recompune concomitent legitimitatea politică şi puterea administrativă centrală. Augustin Cochin ne permite să înţelegem cum fostei legitimităţi de drept divin i s-a substituit legitimitatea democratică, cum aceasta din urmă a invadat spaţiul abandonat, spaţiu imens şi, la drept vorbind, infinit, căci conţinea întreaga ordine politică şi socială în principiul lui. Legitimitatea democratică a Revoluţiei este contrarul şi reversul acestei ordini: vreau să spun că ea recuperează acelaşi spaţiu, că refuză să-l împartă şi că îl investeşte cu acelaşi sens omogen şi originar pentru întreaga ordine nouă, dar pornind de la voinţa poporului.

Nicio burghezie „liberală” n-a putut vreodată, de-a lungul acestor ani, să fie întruchiparea sau interpretul acestei legitimităţi. Nicio reprezentare parlamentară n-a reuşit să transforme durabil în legi drepturile şi datoriile

noilor cetăţeni. Democraţia pură a culminat în guvernarea Terorii. Iar dacă Bonaparte poate „încheia” Revoluţia e pentru că el constituie versiunea ei plebiscitară: adică forma, în fine găsită, sub care societatea întemeiază o putere care ţine de ea însăşi rămânând independentă de ea, superioară ei, ca Teroarea, dar care îi conferă unui nou rege ceea ce ea, societatea, caută începând din ’89 în zadar, pentru că exista o contradicţie în termeni: condiţia de posibilitate a unei administraţii democratice. Revoluţia s-a terminat pentru că Franţa îşi regăseşte istoria sau, mai degrabă, îşi reconciliază cele două istorii.

E suficient, pentru a înţelege, să acceptăm s-o considerăm în centrul său conceptual, şi nu s-o diluăm într-un vag evoluţionism destinat să dea un surplus de demnitate virtuţilor protagoniştilor săi. Ceea ce constituie originalitatea Franţei contemporane nu este faptul de a fi trecut de la monarhia absolută la regimul reprezentativ sau de la lumea nobiliară la societatea burgheză: Europa a parcurs acelaşi drum fără Revoluţie şi fără iacobini – chiar dacă evenimentele franceze au putut, pe ici pe colo, să accelereze evoluţia şi să fabrice imitatori. Or, Revoluţia Franceză nu este o tranziţie, este o origine şi o fantasmă a originii. Interesul ei istoric e dat de ceea ce are unic, şi, de altfel, tocmai acest „unic” a devenit universal: cea dintâi experienţă a democraţiei.

PARTEA A DOUA

Trei posibile istorii ale Revoluţiei Franceze

Catehismul revoluţionar.

„Ghinionul francezilor, chiar al muncitorilor, este *amintirea* grandorii apuse. Se impune ca evenimentele să pună o dată pentru totdeauna capăt acestui cult reacţionar al trecutului!”

Marx

Scrisoare către Cesar de Paepe 14 septembrie 1870

I

Am revenit deci la bătăliile de odinioară? Fantoma contrarevoluţiei ameninţă oare opera marilor înaintaşi? Aşa am putea crede, în ciuda calmului cam mohorât al vieţii noastre publice, citind o cărţulie de Claude Mazauric, recent apărută[57], cu o prefaţă de Albert Soboul: autorul denunţă aici cu gravitate o istorie a Revoluţiei, destinată marelui public, pe care am editat-o acum cinci ani împreună cu Denis Richet[58]. Cartea e suspectată că ar contraveni istoriei de interpretare marxistă pe care au reţinut-o Albert Soboul şi discipolii săi şi, prin asta, ar contraveni cărţilor scrise de marii predecesori pe care aceştia îi monopolizează în profitul lor, de la Jaurès la Georges Lefebvre, cu automulţumirea credincioşilor. Prin aceasta – căci raţionamentul are logica sa maniheistă – Richet şi cu mine suntem acuzaţi că facem jocul „ideologiei burgheze" care ar fi orchestrat lucrarea noastră printr-o „intensă campanie publicitară în presă, la radio, la televiziune". Ascultând doar de propriul curaj, Claude Mazauric nu ezită să modifice în avantajul său, printr-o inovaţie fără precedent, regulile de rigoare în materie ştiinţifică: el mobilizează, într-adevăr, patriotismul cititorilor săi pentru a stigmatiza mai bine ceea ce numeşte „un *parti pris* antinaţional" la adversarii săi, bănuiţi de slăbiciune faţă de expansionismul iacobin: „Eu spun ce gândesc", precizează el în această privinţă, într-o întoarcere asupra lui însuşi suscitată de acest acces de îndrăzneală exaltată. În final, după o lungă expunere, intrepidul cercetător ne furnizează secretul perspicacităţii sale: „Metoda istoricului este deci teoretic identică aceleia a partidului muncitoresc leninist". Astfel, împotriva unei cărţi suspectate de erezie sunt invocate principiile unui

57 C. Mazauric, Sur la Révolution française, Ed. Sociales, 1970.

58 F. Furet şi D. Richet, La Révolution française, 2 vol., Hachette, 1965—1966. Cartea a fost reeditată sub o formă mai puţin costisitoare, Fayard, 1973, şi Verviers (Belgia), Marabout, 1979.

dublu proces; avocatul general este drapat în acelaşi timp în gloriile noastre naţionale şi în teoria leninistă. Se înţelege că verdictul nu poate fi blând. Acuzaţii, efectiv, îl căutaseră.

Cititorul va fi înţeles că această dezbatere, în aspectul ei politico-teatral, e în realitate o farsă sau o luptă de umbre. Pe plan politic, nimic şi nimeni nu ameninţă, în Franţa de astăzi, opera Revoluţiei Franceze: dreapta a încetat, după înfrângerea fascismului, să se definească împotriva Revoluţiei de la 1789 – 1794 şi împotriva Republicii. Pe plan universitar, istoriografia „marxistă" (pe care aş numi-o mai curând iacobină) a Revoluţiei Franceze este astăzi mai mult ca oricând istoriografia dominantă: ea îşi are strămoşii săi, tradiţiile sale, canoanele sale, vulgata sa şi nu s-ar putea spune că favorizează gustul impertinenţei sau al non-conformismului. Pe scurt, Revoluţia Franceză e la putere în societate şi în instituţii, mai ales în cele universitare. Vreau să spun prin asta că pur şi simplu nicio dezbatere istorică pe această temă nu mai comportă vreo miză politică reală.

Dacă totuşi istoricul continuă să creadă aşa ceva, e pentru că are nevoie de această credinţă: participarea imaginară la luptele cetăţii e tot atât de reconfortantă pentru studioşi pe cât este de iluzorie; ea răsplăteşte un minimum de deranj cu maximum de satisfacţie psihologică. Dar dacă, la rândul ei, această iluzie este resimţită ca o realitate, e pentru că, prin istoria Revoluţiei Franceze, intelectualul împărtăşeşte sau glorifică valori mereu vii. Constituind fundamentele înseşi ale civilizaţiei noastre politice, acestea n-au pierdut nimic din puterea lor de a entuziasma; încetând să fie mizele unor lupte reale, ele nu părăsesc prin aceasta memoria oamenilor. Nu numai pentru că memoria naţională, obiect al atâtor preocupări pedagogice, întârzie asupra evenimentelor vieţii noastre sociale, ci mai ales pentru că este de o elasticitate aproape

nedefinită; căci este clar că orice revoluţie – începând cu Revoluţia Franceză, dar mai ales Revoluţia Franceză însăşi – are tendinţa de a se considera un început absolut, un punct zero al istoriei, dotat cu toate împlinirile viitoare, conţinute implicit în universalitatea principiilor sale. De aceea societăţile care îşi revendică o „întemeiere" revoluţionară, mai ales dacă aceasta e relativ recentă, au o dificultate deosebită în a-şi scrie istoria contemporană[59]. Orice istorie de acest gen este o comemorare a originilor, iar magia aniversării este dată de fidelitatea moştenitorilor, nu de discutarea critică a moştenirii.

În acest sens, este, probabil, inevitabil ca orice istorie a Revoluţiei Franceze să fie, până la un punct, o comemorare. Comemorare regalistă, prin care sunt deplânse nenorocirile regelui şi legitimitatea pierdută. Comemorări „burgheze", prin care se celebrează întemeierea unui nou contract naţional. Comemorare revoluţionară, în care accentul este pus pe dinamica evenimentului fondator şi pe promisiunile de viitor. Din acest punct de vedere, întreaga istoriografie a Revoluţiei Franceze poate fi raportată la evoluţia conjuncturii politice şi sociale din secolele al XIX-lea şi al XX-lea[60]: astfel se obţine un produs cam ciudat, un fel de istorie reziduală, definită în fiecare etapă prin acea parte a prezentului vehiculată în interpretarea pe care o dă trecutului. Acest exerciţiu este incontestabil util, şi chiar salutar, în măsura în care este o conştientizare a condiţiilor ambigue în care se fixează şi se amestecă istoricul şi actualul; dar, fără a exclude posibilitatea că poate duce la o istorie complet relativizată, supusă cererii sociale, punct de ancorare

59 Cf. Mona Ozouf, „De Thermidor à Brumaire: le discours de la Révolution sur elle-même", în Revue historique, ian.—martie, 1970, pp. 31—66.

60 Cf. Alice Gérard, La Révolution française, mythes et interprétations. 1789 -1970, col. „Questions d'histoire", Flammarion, 1970.

iluzoriu într-o derivă incontrolabilă, el nu se poate limita la simpla constatare a părţii de prezent în orice istorie a Revoluţiei; el trebuie să fie însoţit de o expertiză aparte, pe cât de posibilă, pe atât de precisă, a constrângerilor prezentului *nostru*.

Revoluţia, trecut sau viitor?

E clar că aceste constrângeri sunt departe de a fi la fel de fecunde sau la fel de sterilizante. Prejudecata contrarevoluţionară de exemplu, chiar când constituie fundalul unor istorii ale Revoluţiei de un interes deloc de neglijat, cum este aceea a lui Taine, mi se pare cel mai nefast lucru pentru inteligibilitatea fenomenului; ea are permanent tendinţa de a-l reduce sau de a-l nega; duce, aproape natural, la tipuri de explicaţii moralizante (providenţă, complot etc.) nu tocmai proprii – şi e chiar funcţia lor – pentru a da seamă de evenimente sau de perioade caracterizate de o activitate excepţională a maselor populare. Pentru a înţelege Revoluţia, este nevoie, într-un fel sau altul, s-o şi acceptăm: dar totul e în ce fel. Cei mai mari istorici ai secolului al XIX-lea sunt încă hipnotizaţi de evenimentul care le-a dominat viaţa; dar niciunul, nici Guizot, nici Michelet, nici, desigur, Tocqueville, nu se cred prin asta autorizaţi să-l considere familiar, „normal”, uşor de înţeles. Dimpotrivă, tocmai uimirea în faţa *ciudăţeniei* fenomenului este ceea ce constituie determinarea existenţială a operei lor istorice. Toţi „descentrează” imensul eveniment, ale cărui elemente sau perioade le descompun, restituindu-le într-o evoluţie de lungă durată, pentru a-i conceptualiza semnificaţia (sau semnificaţiile). Căci orice analiză într-adevăr istorică a Revoluţiei începe prin critica, măcar implicită, a ceea ce constituie conştiinţa manifestă, ruptura vechi/nou situată în inima ideologiei revoluţionare: din punct de vedere intelectual, Tocqueville este cel care merge aici, cel mai departe, răsturnând ideea pe care protagoniştii Revoluţiei

au avut-o despre ei înşişi şi despre acţiunea lor şi arătând că, departe de a fi fost agenţii unei rupturi radicale, aceştia au desăvârşit, de fapt, statul birocratic centralizat, început de regii Franţei. Cât despre Guizot, conservatorismul său politic îl eliberează de mitologia evenimentului fondator: Revoluţia Franceză trebuie să fie un rezultat, şi nu un început. Dintre cei trei, Michelet este cel care a interiorizat cel mai mult ideologia revoluţionară. Dar el abordează istoria Revoluţiei după ce a parcurs toată istoria Franţei; iar această pasiune a trecutului de dragul trecutului, alături de extraordinara diversificare a analizei sale asupra istoriei revoluţionare, îl eliberează de teleologic: căci, pentru ca revoluţia să anunţe sau să întemeieze viitorul, trebuie ca ea să fie, cum se spunea sub cea de-a treia Republică, un „bloc”.

Ceea ce a consolidat ideologia spontană a unei Revoluţii-mamă sunt luptele de la începutul celei de-a treia Republici, dar şi, mai ales, dezvoltarea mişcării socialiste. Căci aceasta este purtătoarea potenţială a unei a doua revoluţii, dialectic menită să nege starea de lucruri instaurată de cea dintâi şi să-i realizeze, în sfârşit, promisiunile. Astfel apare această configuraţie bizară, această ideologie naivă, această schemă lineară după care revoluţia-mamă[61] îşi regăseşte în secolul al XX-lea sensul fondator pe care i-l dăduseră, pe moment, propriii săi protagonişti; dar este un sens diferit şi parcă amputat de o mare parte a bogăţiei empirice a evenimentului, căci este un sens strict selectiv: Revoluţia Franceză nu mai este acea răsturnare a valorilor, acea remaniere a statutelor sociale şi a personalului conducător prin care se instalează statul şi societatea franceză contemporană, de la Mirabeau la Napoleon; această revoluţie, zisă „burgheză”, se opreşte

61 Ar fi interesant de studiat de ce revoluţia engleză din secolul al XVH-lea nu joacă niciodată rolul de revoluţie-mamă în raport cu revoluţiile europene din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea.

la 9 termidor, tocmai când se termină episodul non – „burghez” al desfăşurării sale: esenţa sa se situează de acum înainte în perioada iacobină, în momentul în care ideologia moralizantă şi utopică maschează la maximum procesul istoric real, relaţiile reale ale societăţii civile cu statul, investiţia afectivă a istoricului naiv în aceste valori şi în această ideologie îi permite să reia, pe contul său, iluzia eroilor anului II şi să înzestreze Revoluţia Franceză cu un fel de reduplicare întemeietoare, cu o valoare nu naţională, ci universală. Când Albert Soboul vorbeşte despre „mama noastră a tuturor” mă tem că această referinţă clasică[62] nu sporeşte deloc claritatea dezbaterii; dar măcar limpezeşte, ca o chemare a inimii, profunzimea unei pasiuni.

Căci, începând din 1917, Revoluţia Franceză nu mai este acea matrice de probabilităţi pornind de la care poate fi şi trebuie elaborată o altă revoluţie definitiv eliberatoare; nu mai este acel câmp de posibile descoperiri descris de Jaurès în toată bogăţia virtualităţilor sale. Ea a devenit mama unui eveniment real, iar copilul ei are un nume: Octombrie 1917 şi, în general, Revoluţia Rusă. Încă din 1920, într-o mică broşură[63], Mathiez subliniază înrudirea dintre guvernarea montagnarzilor, din iunie ’93 până în iulie ’94, şi dictatura bolşevică din anii războiului civil: „Iacobinism şi bolşevism sunt, pentru acelaşi motiv, două dictaturi, născute din războiul civil şi din războiul extern, două dictaturi de clasă, operând cu aceleaşi mijloace, teroarea, rechiziţia şi taxele, şi propunându-şi, în ultimă instanţă, un scop asemănător, transformarea

62 Cf. mai ales D. Guérin, Bataille autour de notre mère, vol. II al reeditării din 1968 a cărţii La Lutte des classes sous la Première République, pp. 489—513. Această referire „maternă“ este curentă în secolul al XIX-lea, o găsim mai ales la Michelct şi Kropotkin.

63 Le Bolchevisme et le Jacobinisme, Paris, 1920, Librairie de „L’Humanité“.

societăţii, şi nu numai a societăţii ruse sau a societăţii franceze, ci a societăţii universale" (pp. 3 – 4). De altfel, cum subliniază Mathiez, bolşevicii ruşi n-au încetat să aibă viu în minte exemplul Revoluţiei Franceze şi, în particular, al perioadei sale iacobine. Odată cu sciziunea partidului social-democrat rus în bolşevici şi menşevici în 1903, Lenin se sprijinea pe modelul iacobin: „Iacobinul legat în mod indisolubil de *organizaţia* proletariatului şi *devenit conştient* de interesele sale de clasă este tocmai *social-democratul revoluţionar*"[64]. Această referinţă a alimentat o întreagă polemică cu Troţki, cel care, în acea perioadă, înclina spre latura menşevică; într-o carte prea puţin cunoscută[65] şi recent reeditată, Troţki subliniază anacronismul analizei lui Lenin. Căci, ori „iacobinul... este legat de «organizarea proletariatului devenit conştient de interesele sale de clasă» şi atunci încetează să fie iacobin"[66]; ori... este iacobin, adică radical diferit de social-democratul revoluţionar: „Două lumi, două doctrine, două tactici, două mentalităţi, despărţite de o prăpastie..."[67], încheie el, la capătul unei lungi analize istorice a momentelor de impas şi a nebuniilor ideologice ale terorismului iacobin. Dar această chemare la ordine intelectuală, de o ortodoxie ireproşabilă, nu a împiedicat, desigur, telescoparea permanentă a celor două revoluţii în conştiinţa revoluţionarilor ruşi. Se ştie, de exemplu, că, după moartea lui Lenin, în momentul în care spectrul lui „termidor" dă târcoale, Stalin leagă o alianţă tactică cu

---

64 Lenin, „Un pas mainte, doi paşi înapoi", în Opere alese, Ed. Politică, Bucureşti, 1961, vol. 1, p. 428.

65 Troţki, Nos tâches politiques, Ed. Pierre Belfond, 1970. Troţki a lăsat voit în umbră această carte, apărută în august 1904; el nu dorea, după ralierea la bolşevici, în 1917, ca imaginea sa politică să fie pătată de această opoziţie „de dreapta" faţă de Lenin.

66 Op. cit., p. 184.

67 Op. cit., p. 189.

Zinoviev şi Kamenev bazându-se pe frica lor comună de un nou Bonaparte, care nu este altul decât Troţki, fost şef al Armatei Roşii.

Această contaminare n-a funcţionat doar în mintea protagoniştilor istoriei din secolul al XX-lea; ea există şi în spiritul istoricilor Revoluţiei Franceze, şi asta cu atât mai mult cu cât istoriografia Revoluţiei, în Franţa cel puţin, a fost în majoritate de stânga. „Deplasarea" Revoluţiei Franceze de către Revoluţia Rusă, prin transferarea accentului şi a curiozităţii de pe '89 pe '93, a avut de altfel consecinţe pozitive în domeniul erudiţiei: a incitat puternic la studierea mai îndeaproape a rolului claselor populare urbane în procesul revoluţionar, iar cărţi importante precum *La Vie chère* de Mathiez[68], *Bras nu-s* de Daniel Guérin[69], sau *Les Sans-culottes* de Albert Soboul[70] îi datorează probabil faptul de a fi fost concepute[71]. Este clar, într-adevăr, şi există destule exemple, de la Tocqueville la Max Weber, că întrebările asupra prezentului pot ajuta în interpretarea trecutului.

Cu condiţia, evident, ca aceste întrebări să rămână întrebări, o serie de ipoteze noi, şi nu o proiectare mecanică şi pasională a prezentului asupra trecutului. Or, fiind însoţită, ca într-o gamă minoră, de un alt discurs, implicit, asupra Revoluţiei Ruse, interpretarea Revoluţiei Franceze n-a câştigat în bogăţie şi profunzime; discursul latent a proliferat ca un cancer în interiorul analizei

---

68 A. Mathiez, La Vie chère et le mouvement social sous la Terreur, Paris, 1927, reed. Payot, 1973, 2 vol.

69 D. Guérin, Les Luttes de classes sous la Première République, 2 vol., op. cit.

701 4 A. Soboul, Les Sans-culottes parisiens en l'an II, La Roche-sur-Yon, 1958.

71 Am putea adăuga lucrările importante ale şcolii engleze, mai ales acelea ale lui E. Hobsbawm şi G. Rudè. Mai indiferent faţă de marxism, R. Cobb mi se pare că aparţine altei inspiraţii.

istorice, până la a-i distruge însăşi complexitatea şi semnificaţia. Observ cel puţin trei direcţii ale fenomenului: mai întâi, căutarea, în istoria Revoluţiei Franceze, de precedente justificatoare ale istoriei revoluţionare şi postrevoluţionare ruse.[72] Să luăm ca exemplu epurările în interiorul grupului conducător al Revoluţiei, constituind o caracteristică comună celor două istorii: Stalin, ca şi Robespierre, şi-a lichidat vechii tovarăşi în numele luptei împotriva contrarevoluţiei. Prin urmare, cele două interpretări „spontane" ale epurării – exemplul francez venind în ajutorul celuilalt – s-au întărit şi cristalizat în jurul unei idei: contrarevoluţia se află în revoluţie, de unde trebuie smulsă. O comparaţie veritabilă şi eventual fecundă a celor două fenomene ar fi constat în a examina, în ambele cazuri – şi ele sunt desigur foarte diferite – cum funcţionează procesul efectiv identic de divizare şi de lichidare a grupului conducător iniţial. În loc de asta, a funcţionat mecanismul de justificare a prezentului prin trecut, caracteristic istoriei teleologice.

A doua direcţie: substituirea cu un marxism extraordinar de simplificat şi de simplificator a câteva analize, uneori contradictorii, pe care ni le-au lăsat Marx şi Engels asupra Revoluţiei Franceze.[73] Este vorba de o simplă schemă lineară a istoriei în care revoluţia burgheză,

---

72 Revoluţia Rusă are într-adevăr, în istoriografia „leninistă", privilegiul dc a fi marcată de o elasticitate nedefinită: nu e niciodată terminată.

73 Redactarea acestui articol m-a făcut să-i recitesc pe Marx şi Engels; textele pe carc aceştia le consacră Revoluţiei Franceze sunt pasionante, dar aproape întotdeauna aluzive, uneori greu de conciliat; ele ar merita un inventar şi o analiză sistematică, pe care sper s-o public într-o zi, cu ajutorul prietenului meu, Kostas Papaioannou. Mă voi limita aici, printr-o folosire necesarmente eclectică a operelor lui Marx şi Engels, să arăt în ce măsură interpretarea pe care o propune Mazauric le este infidelă. în ceea ce priveşte textele lui Marx şi Engels încă netraduse în franceză, mă voi referi la ediţia germană de opere complété: Marx-Engels, Werke, 39 vol., ed. Dietz, Berlin, 1961-1968.

adunând în spatele ci ţărănimea şi masele urbane, permite trecerea de la modul de producţie feudal la modul de producţie capitalist; dictatura montagnardă, socotită episodul cel mai „popular” al procesului, este investită în acelaşi timp cu semnificaţia cea mai „progresistă”: aceea de a duce „până la capăt”, prin război şi teroare, sarcinile trasate dinainte revoluţiei burgheze şi, în acelaşi timp, de a anunţa eliberările ce vor veni şi mai ales, în mod specific, Revoluţia din Octombrie 1917. Revoluţia se găseşte, astfel, din ce în ce mai descentrată în raport cu propria sa realitate cronologică, trasă dinspre ’89 spre ’93, apoi subit întreruptă în iulie ’94, tocmai atunci când flăcările ei cuprind Europa şi se instalează în Franţa. Conceptul de „revoluţie burgheză” devineândoielnic, îmbrăcând mult prea larg un proces cronologic redus la cele două extremităţi ale sale.

Dacă această contradicţie evidentă nu-l jenează pe istoricul „marxist” (în sensul definit mai sus) e pentru că e mai puţin marxist decât neo-iacobin. El suprapune o schemă marxistă, vehiculată de Revoluţia sovietică, peste o investiţie politico-afectivă puternică şi care este interpretarea Revoluţiei Franceze prin ea însăşi în acelaşi timp ca fondatoare a „marii naţiuni” şi ca eliberatoare a societăţii universale, cu alte cuvinte într-o mai mare măsură „iacobină” decât „constituantă”. Ceea ce-i place istoricului marxist în Revoluţia sovietică este tocmai ce observase, încă din 1920, Mathiez, care nu era marxist: suprapunerea a doua imagini eliberatoare, constituind trama istoriei noastre contemporane văzută ca religie a progresului, în care Uniunea Sovietică joacă în cea de-a doua imagine rolul exercitat de Franţa în cea dintâi. Puţin importă că istoria ultimelor decenii i-a adus acestei construcţii dezminţiri cărora ea n-ar fi trebuit să le supravieţuiască: ideologia are în mod sigur drept funcţie să mascheze realitatea şi deci să-i supravieţuiască.

Istoricul neo-iacobin, intoxicat de ideea unei naţiuni investite cu rolul de far călăuzitor al omenirii, nu prea vrea să iasă de sub balonul cu oxigen. Iată-l însă că, o dată în plus, prin vocea lui Albert Soboul, reînnoieşte „lecţiile" unei istorii care este o pedagogie a progresului şi vorbeşte despre '93 la prezent: „Cine n-ar recunoaşte că unele dintre problemele de astăzi ale mişcării revoluţionare erau deja, sub o altă formă, în inima complexului şi teribilului joc social şi politic al anului II?"[74]

Astfel s-a constituit, la nivelul interpretării Revoluţiei Franceze, un fel de vulgata leninisto-populistă, pentru care „micul tratat"[75] al lui Soboul este fără îndoială cel mai bun exemplu şi pentru care canoanele par cu atât mai puternic stabilite, cu cât anexează ca suport întreaga istoriografie „de stânga" a Revoluţiei, de la Jaurès la Georges Lefebvre[76]. Rău de cel ce se îndepărtează de ea, căci prin asta îi trădează pe Danton şi Jaurès, pe Robespierre şi Mathiez, Jacques Roux şi Soboul. În acest amalgam extravagant, care este aproape forţat, vom recunoaşte spiritul maniheist, sectar şi conservator al unei istoriografii care substituie judecata de valoare conceptului, finalitatea cauzalităţii, argumentul de autoritate discuţiei. Noii Teilhard de Chardin ai revoluţiei iacobine de două ori fondatoare îşi regăsesc vechiul leagăn, lumea politică imaginară cu două dimensiuni unde simt investiţi cu rolul de apărători ai poporului. Astfel supravieţuieşte prin ei, în

---

74 Prefaţa lui A. Soboul la cartea citată a lui C. Mazauric, p. 2.

75 A. Soboul, Precis d'histoire de la Révolution française, Paris, 1962. Vom găsi o ilustrare cam caricaturală a acestei interpretări canonice a Revoluţiei în postfaţa aceluiaşi autor la reeditarea recentă a lucrării Quatre-vingt-neuf de Georges Lefebvre: „Revoluţia Franceză în istoria lumii contemporane".

76 Voi reveni mai jos asupra importanţei şi semnificaţiei operei lui G. Lefebvre, care îmi par ilegitim preluate, chiar la nivelul interpretării, de Albert Soboul şi discipolii săi.

acelaşi timp ca moştenire, ca prezent şi ca viitor, alternativa revoluţie/contrarevoluţie pe care sunt însărcinaţi să o povestească şi să o transmită de-a lungul unei istorii care e în mod inseparabil comuniune şi pedagogie. Orice *altă* istorie a Revoluţiei, adică orice istorie care încearcă să scape acestui mecanism de identificare spontană cu obiectul şi cu valorile pe care chiar trebuie să le expliciteze este, din această cauză, necesarmente contrarevoluţionară, chiar antinaţională: „logica" raţionamentului este impecabilă, aproape că nu e vorba de un raţionament, ci de ritualul reînnoit, şi de-acum sclerozat, al comemorării. Este mormântul soldatului necunoscut; nu cel de pe Mama, cel de la Fleuras.

II

Ultima carte a lui Albert Soboul[77] este o perfectă ilustrare a acestui tip de istorie; din acest punct de vedere, el nu e atât de neglijabil cum ne-ar face să credem procedeele sale de compoziţie[78]. Căci, prin însăşi simplitatea sa, arhitectura lucrării dezvăluie toate secretele acestei conştiinţe istorice în acelaşi timp comemorative şi finaliste.

Istoric al Revoluţiei Franceze, A. Soboul propune un titlu promiţător, împrumutat de la programul colecţiei[79]; *La Civilisation et la Révolution française* (*Civilizaţia şi Revoluţia Franceză*). Infidel acestui anunţ îmbietor, care ne-ar fi plimbat în toată lumea, în căutarea imensei moşteniri culturale, el ne oferă, într-o manieră mai clasică, o „criză a Vechiului Regim", care este o privire sumară asupra secolului al XVIII-lea francez. De la primele pagini e clar că tot secolul este o criză; că toate elementele de

77 A. Soboul, La Civilisation et la Révolution française, vol. I: La Crise de l'Ancien Régime, Arthaud, 1970.

78 Cf. punerea la punct apărută în Annales E.S.C., septembrie—octombrie 1970, p. 1464 -1496.

79 Les Grandes civilisations, Arthaud.

analiză, la toate nivelurile istoriei, converg spre 1789, aspirate parcă de inevitabila încununare care le întemeiază *a posteriori*: „Filosofia, înserându-se strict în linia generală a istoriei, în concordanţă cu mişcarea economiei şi a societăţii, a contribuit la această lentă maturizare care s-a transformat brusc în revoluţie, încununând secolul Luminilor” (p. 22).

Oarecum derutat de acest exordiu, care îl surprinde nepregătit şi îi demolează dintr-o lovitură o mulţime de propoziţii metafizice, cititorul se repede la „tabla de materii”; vrea să ştie dacă e cazul să continue! Aici îl aşteaptă o altă surpriză: planul. Patru părţi: ţăranii, aristocraţia, burghezia, „starea a patra”, cu alte cuvinte clasele populare urbane. Desigur, orice plan este arbitrar şi are prin definiţie anumite constrângeri logice. Dar acesta îl obligă pe istoricul secolului al XVIII-lea la nişte acrobaţii. El trebuie să ciopârţească în categorii sociale demografia, conjuncturа economică, politica, cultura, să trateze, de exemplu, despre „Lumini” în partea a doua, consacrată aristocraţiei, apoi despre „filosofi” în cea de-a treia, referitoare la burghezie; sau să nu introducă statul absolutist decât *à-propos* de aristocraţie şi oarecum în treacăt, prin prisma singurelor legături pe care monarhia le întreţinea cu nobilimea. Albert Soboul se consacră imperturbabil acestei chirurgii neo-aristotelice, în care clasele funcţionează ca nişte categorii metafizice.

Deşi şi-a asumat riscurile unui decupaj atât de artificial, am vrea să credem că n-a făcut-o doar din oboseala dea reorganiza o materie pe care o înfăţişase deja în acest cadru conceptual, sub un titlu diferit însă şi, de altfel, mai exact.[80] A făcut-o mai degrabă pentru ca, în viziunea sa, oricare ar fi titlul formal în care e îmbrăcată, orice istorie a secolului al XVIII-lea francez trimite implicit

80 A. Soboul, La Société française dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, C.D.U., 1969.

la două propoziţii fundamentale: 1. Secolul al XVIII-lea este caracterizat printr-o criză generală a Vechiului Regim, pe care o semnalează „concordanţele” evoluţiei, la toate nivelurile realităţii istorice; 2. Această criză este esenţialmente de natură socială şi trebuie analizată în termenii conflictelor de clasă. Or, din aceste două propoziţii, cea dintâi este sau tautologică, sau teleologică, sau şi una, şi alta. Ea scapă, în orice caz, prin chiar imprecizia ei, oricărui criteriu raţional de judecată. A doua este o ipoteză istorică; este ipoteza Revoluţiei Franceze despre ea însăşi, în momentul în care izbucneşte evenimentul şi chiar puţin mai înainte. Secolul al XVIII-lea al lui Soboul este cel al lui Sieyès şi al pamfletului său *qu’est-ce que le Tiers Etat*? un secol cu totul înghiţit, cu totul determinat de conflictul aristocraţie/starea a treia, şi care evoluează în întregime în funcţie de această contradicţie socială. Niciodată tirania exercitată asupra istoriei secolului al XVIII-lea de evenimentul revoluţionar n-a fost mai naiv pusă în evidenţă. Ne putem, într-adevăr, întreba dacă e o mare reuşită intelectuală pentru un istoric ca, după o sută optzeci de ani de cercetări şi interpretări, după atâtea şi atâtea analize în detaliu şi în ansamblu, să împărtăşească această imagine despre trecut pe care şi-o făceau chiar eroii Revoluţiei Franceze; şi dacă nu cumva e o performanţă cam paradoxală, pentru o istoriografie pretins marxistă, să se alinieze conştiinţei ideologice contemporane cu evenimentul pe care încearcă să-l explice. Pentru Soboul, ca şi pentru Sieyès, Revoluţia din ’89 nu este un viitor posibil al societăţii franceze din secolul al XVIII-lea; este singurul ei viitor, încununarea, scopul, chiar sensul ei. Aşa cum pepenele lui Bernardin de Saint-Pierre este făcut pentru a fi mâncat în familie, secolul al XVIII-lea al lui Soboul este tăiat în felii pentru a fi gustat în 1789. Dar ce mai rămâne din el?

Autorul s-a simţit, îmi imaginez, oarecum încurcat,

căci a suprapus, *in extremis*, peste decupajul său sociologic, un capitol de concluzii al cărui titlu îl reia pur şi simplu pe cel al cărţii: „Criza Vechiului Regim”. Or, nu e vorba de o veritabilă concluzie, ci de o nouă expunere, de altfel clasică, despre originile imediate ale Revoluţiei: interciclul economic de regres al lui Labrousse, criza socială, epuizarea Luminilor, neputinţa statului, revolta aristocratică. Atunci, unde se situează „criza” Vechiului Regim? în aceşti ani ’80 pe care Soboul îi descrie în concluzie sau în densitatea cronologică a contradicţiilor sociale ale secolului? Toate acestea nu sunt niciodată destul de clare pentru cititor, dar se pare că răspunsul, măpar implicit, este: şi aici, şi acolo. Secolul adună materialele incendiului, iar anii ’80 aduc scânteia. Astfel că irupţia ultimă a temporalităţii în analiza stratificărilor sociale nu modifică nici decupajul conceptual, nici filosofia finalistă a analizei. Dimpotrivă, intervine pentru a le confirma. Este noua Providenţă a noului teolog.

În acest pat al lui Procust, ce devine bietul secol al XVIII-lea? Un vast câmp de contradicţii sociale latente, purtătoare ale viitorului care le e repartizat, adică ale fronturilor de clasă din 1789 – 1793: de o parte burghezia şi aliaţii săi „populari”, ţăranii şi „starea a patra” a oraşelor, de cealaltă aristocraţia.

Problema drepturilor senioriale şi a „reacţiei feudale”.

În această analiză, ţăranii îşi iau partea leului şi aproape jumătate din text: le sunt consacrate 200 de pagini, după părerea mea cele mai bune din carte. Albert Soboul face sinteza numeroaselor lucrări asupra ţărănimii în Vechiul Regim şi analizează complet diferitele aspecte ale vieţii rurale: cadru social, tehnologie, demografie, munci zilnice, culturi şi credinţe etc.

Din aceste pagini emană o simpatie concretă pentru lumea satelor şi o înţelegere a vieţii celor umili, ceea ce le

conferă o savoare de necontestat. Pe planul interpretării fundamentale, totuşi, analiza ridică o imensă problemă pe care o tranşează cam repede: aceea a drepturilor senioriale şi a ponderii feudalităţii în satele franceze ale secolului al XVIII-lea.

Orientarea analizei lui Soboul e clară: pe plan conceptual, deşi nu ignoră, desigur, distincţia între „feudal" şi „seniorial", aşa cum nici juriştii Revoluţiei Franceze nu o ignorau[81], el amestecă în mod constant cele două noţiuni, aşa cum le-a amestecat şi ideologia revoluţionară. Ceea ce îi permite, la nivelul analizei istorice, să vorbească despre un „complex" sau im „regim feudal" care definea esenţialul raporturilor economice şi sociale la ţară. Cu preţul unei confuzii constante de vocabular între „feudal", „seniorial", „aristocratic", istoricul se aliniază şi aici la conştiinţa contemporană sau imediat posterioară evenimentului pe care-l descrie26; iată-l prizonier al împărţirii făcute de ideologia lui '89 între „vechi" şi „nou", vechiul fiind definit ca „feudal". Prin urmare, iată-l constrâns să pună pe seama acestei „feudalităţi" toate aspectele negative şi în final „explozive" ale societăţii rurale, exploatarea ţăranului, mizeria, blocajul productivităţii agrare, lentoarea dezvoltării capitaliste. Cum acest „regim feudal" suportase totuşi asalturi grele în Franţa ultimelor patru sau cinci secole, vechea idee a unei „reacţii aristocratice" 27 (p. 89) vine în ajutorul unui concept ameninţat. Pentru moment, ne-am crede la şedinţă, în seara faimoasei nopţi de 4 august.

Cum se ştie, analiza statistică, la nivel naţional, a ponderii relative a drepturilor senioriale în renta funciară – şi în venitul ţărănesc şi nobiliar – nu este disponibilă şi nici nu va fi prea curând: drepturile sunt incredibil de diverse,

81 Cf. Merlin de Douai (citat de A. Soboul, p. 67) şi rapoartele sale către Adunarea Constituantă în numele Comitetului feudal din 4 septembrie 1789 şi 8 februarie 1790.

iar sursele sunt risipite, datele rurale sunt puţin susceptibile de a fi grupate în serii statistice. Soboul scrie la p. 44: „Renta funciară, *feudală în esenţă*, domină viaţa agricolă...” Propoziţia (în ceea ce am subliniat) este evident falsă pentru Franţa secolului al XVIII-lea, în care veniturile provenite din cele trei tipuri de arendare: *fermage*[82], *métayage*[83] şi *faire valoir direct*[84] sunt incontestabil mai import Einte decât acelea ale drepturilor senioriale, şi surprinde la un specialist; dar care este, dacă pot spune astfel, gradul ci de inexactitate? Asta este important. Numeroasele monografii de care dispunem atestă o realitate foarte diferită în această privinţă: ţăranii lui Le Roy Ladurie, într-un Sud care a fost relativ puţin „feudalizat”, par să fi lichidat renta seniorială foarte devreme, încă de la începutul secolului al XVI-lea.[85] în Sarthe, după P. Bois[86], cuantumul redevenţei senioriale pare foarte scăzut şi chiar infim în interiorul rentei funciare, în raport cu volumul arendei. Iar revizuirea cărţilor de drepturi senioriale* operată în secolul al XVII-lea nu duce la apariţia de drepturi suplimentare. „Putem spune, conchide P. Bois, fără să exagereze prea mult, că problema rentelor senioriale nu-l priveşte pe ţăran”. La fel

---

82 fermage — procedeu de exploatare a pământurilor în care cultivatorul care ia în arendă un teren se angajează să plătcască o sumă fixă proprietarului (în bani sau în mărfuri) (n. tr.).

83 métayage — mod de exploatare a pământului care prevede o remunerare a cultivatorului şi a proprietarului pe baza unei împărţiri a recoltei (n. tr.).

84 faire-valoir direct — mod de exploatare în care pământurile sunt cultivate chiar de proprietar (n. tr.).

85 Le Roy Ladurie, Les paysans de Languedoc, S.E.V.P.E.N., cf. vol. I, pp. 291-292.

86 Bois, Paysans de l'Ouest, Mouton, 1960, cf. pp. 382 şi urm.
terrier - registru conţinând lista persoanelor care depindeau de o seniorie, precum şi drepturile seniorului, volumul censului şi al rentelor (n. tr.).

se întâmplă şi în Auvergne, regiunea studiată de A. Poitrineau[87], unde procentajul drepturilor senioriale în raport cu produsul net nu pare a depăşi 10%, dar, de această dată, cu o tendinţă de creştere în cursul secolului. Dimpotrivă, în Bretania lui J. Meyer[88], ca şi în Burgundia lui Saint-Jacob[89], recent reluată în studiu de R. Robin[90], partea seniorială din produsul net rămâne importantă, mai ales din cauza drepturilor în natură; supracensul[91] în Bourgogne, iar în Bretagne drepturile adiacente domeniului arendat[92] par adevăratele drepturi senioriale apăsătoare din punct de vedere economic.

Nu este deci posibil, în faza actuală a cunoştinţelor noastre, să vorbim despre o „reacţie feudală” în secolul al XVIII-lea ca despre un proces obiectiv în interiorul economiei şi al societăţii agrare din secolul al XVIII-lea. Nici măcar nu e sigur că drepturile senioriale reale, care apăsau cu prioritate asupra proprietarului deoarece, ca şi dijma, erau deduse din valoarea locativă, au afectat în mod

---

87 Poitrineau, La Vie rurale en Basse-Auvergne au XVIIIe siècle, 1726-1789, Paris, 1965, cf. vol. I, pp. 342 şi urm.

88 Meyer, La Noblesse bretonne au XVIIIe siècle, S.E.V.P.E.N., 1966, cf. mai ales vol. II. Mărimea relativă a drepturilor senioriale nu-1 împiedică pe J. Meyer să conchidă (p. 1248) că „drepturile senioriale propriu-zise, oricât de mari ar fi, reprezintă un procent destul de scăzut din veniturile nobilimii“.

89 P. de Saint-Jacob, Les Paysans de la Bourgogne du Nord au dernier siècle de l’Ancien Régime, 1960.

90 R. Robin, La Société française en 1789: Semur-en-Auxois, Pion, 1970.

91 champart — drept feudal pe care îl aveau unii seniori de a ridica o parte a recoltei de la arendaşii lor (n. tr. >.

92 domaine congèable — domeniu arendat pentru o perioadă de timp nedefinită, dar al cărui proprietar poate oricând să rezilieze contractul de arendare («. tr.).

A. Poitrineau, op. cit., vol. II, p. 123.
P. de Saint-Jacob, op. cit., p. 434.

sensibil nivelul vieţii celui mai sărac dintre ţărani: micul cultivator. Dar chiar dacă inversul era exact, chiar dacă o creştere a taxelor senioriale era la originea unei sărăciri a ţăranilor la sfârşitul secolului al XVIII-lea, nu rezultă că mişcarea ar fi fost de natură aristocratică şi „feudală" (în sensul dat de Soboul, adică în acelaşi timp nobiliară şi anticapitalistă): A. Poitrineau a publicat de curând34 o curbă foarte interesantă care arată creşterea comercializării senioriilor în Auvergne în a doua jumătate a secolului al XVTII-lea şi integrarea lor crescândă în producţia pentru piaţă. Şi în legătură cu Burgundia de la mijlocul secolului al XVIII-lea, P. de Saint-Jacob (care pare de altfel rezervat în ceea ce priveşte folosirea termenului de „reacţie seniorială" 35) a arătat cum senioria, prin intermediul perceptorului * * * se integrează în ceea ce el numeşte „revoluţia fiziocratică", adică dezvoltarea capitalismului la ţară[93]. În loc de o „reacţie aristocratică", nu s-ar cuveni oare să vorbim, cum cerea Cobban[94], *mai degrabă de o îmburghezire* a senioriei? Din acest punct de vedere, rezistenţa ţărănească faţă de seniorie poate să nu fie antiaristocratică sau „antifeudală", ci antiburgheză şi anticapitalistă, iar entuziasmul nopţii de 4 august nu e acela al unui front de clase reunite în interes comun, ci masca unui dezacord sau cel puţin a unei neînţelegeri radicale. De altfel, e absolut evident că abolirea drepturilor senioriale n-a înlăturat, în istoria societăţii rurale franceze, rezistenţele la dezvoltarea capitalismului. După cum sugerează cartea lui P. Bois, ostilitatea ţăranului faţă de seniorie nu este, poate, decât forma arhaică a opoziţiei sale la schimbarea economică.

---

93 P. de Saint-Jacob, op. cit., pp. 469—472.

94 A. Cobban, The Social Interpretation of the French Revolution, Cambridge University Press, 1964, p. 47.

În acest sens, un articol german recent[95] avansează o ipoteză interesantă; pornind de la o comparaţie între Bavaria şi Franţa, el arată că, spre deosebire de Germania de la vest de Elba, unde clerul şi nobilimea, păstrându-şi proprietatea eminentă, au abandonat toată vechea rezervă ţăranilor arendaşi*, care au astfel 80 – 90% din proprietatea utilă, în Franţa, dimpotrivă, fenomenul esenţial al evoluţiei senioriei a fost arendarea rezervei, care se extinde între secolele al XVI-lea şi al XVIII-lea în detrimentul arendării pe bază de cens**, detestată de nobili în virtutea devalorizării censului: la sfârşitul secolului al XVIII-lea, ţăranii-arendaşi francezi nu au mai mult de o treime din sol, ceea ce, contrar unei opinii răspândite, nu este mult. Această analiză comparată a evoluţiei senioriei în Franţa şi Germania occidentală are avantajul de a explica pauperizarea rurală franceză în ajunul Revoluţiei şi prezenţa unui vast proletariat ţărănesc căruia nu îi găsim echivalent de cealaltă parte a Rinului, unde 90% din pământ circulă între cultivatori şi proprietari. Dar ea subliniază, în acelaşi timp, că dezvoltarea capitalismului rural în Franţa a trecut prin arendarea (*fermage*) rezervei. Departe de a se opune acestei treceri, senioria, cu vechilii şi intermediarii ei burghezi, i-a servit chiar drept vehicul[96]. Şi există toate

---

95 Eberhard Weis, „Ergebnisse eines Vergleichs der grundher- rschaftiichen Strukturen Deutschlands und Frankreichs vom 13 bis zum Ausgang des 18 Jahrhunderts“, în Vierteljahrs ehr ift für sozial und Wirtschaftsgeschichte, 1970, pp. 1—14.

tenanciers - ţărani care cultivau sau posedau pământuri şi depindeau de un fief, plătind seniorului censul şi alte taxe. (n. tr.).

** censive - pământ arendat contra unui cens plătit anual seniorului (n. tr.).

96 Găsim remarcabile ilustrări ale accstui fapt în Études orléa- naises (Paris, 1962-1963) de Georges Lefebvre, vol. I, cap. I, „Les campagnes orléanaises“.

şansele ca P. Bois să aibă dreptate şi ca, protestând împotriva unor drepturi senioriale reziduale şi secundare – dar cu atât mai puternic resimţite psihologic cu cât constituiau o taxă marginală asupra unor terenuri marginale –, ţăranii francezi de la sfârşitul secolului al XVIII-lea să fi atacat, în realitate, capitalismul funciar.

Dacă totuşi ideea confuză a unei reacţii aristocratice caracterizate printr-o agravare a drepturilor senioriale este, de atâta timp, acceptată de istorici, aceasta nu e doar pentru că e în concordanţă cu o viziune simplistă a luptei de clasă şi a dispunerii alianţelor; sau pentru că îi permite lui Albert Soboul să regăsească un marxism de şcoală elementară, scriind că „transformarea capitalistă a agriculturii cerea abolirea feudalităţii şi a privilegiului" (p. 89). Ci, mai ales, pentru că această idee se sprijină pe o serie de mărturii „literare" din secolul al XVIII-lea şi în primul rând pe caietele stărilor generale. Or, discuţia asupra valorii documentare a caietelor – şi Dumnezeu ştie cât de bogată a fost această discuţie de la începutul secolului încoace – a insistat până acum asupra problemei de a şti dacă şi în ce măsură autorii fiecărui caiet au fost fideli dorinţelor reale ale comunităţilor lor. Presupunând că răspunsul la această problemă este pozitiv – aşa cum şi este, cel mai adesea –, mai există o condiţie prealabilă utilizării caietelor, probabil mai importantă. Oare trebuie citite aceste texte ca mărturii asupra realităţii sau ca documente asupra stării de spirit politice şi asupra ideologiei societăţii franceze din „89? înclin, ca şi R. Robin, care a oferit un exemplu în acest sens40, spre al doilea tip de lectură. Cel puţin mi se pare prealabil celui dintâi; trebuie descris mai întâi conţinutul caietelor, la fiecare nivel sociologic, înainte de a opera comparaţia cu viaţa socială reală din care au ieşit.

E adevărat, caietele ţărăneşti sunt adesea pline de doleanţe îndreptate împotriva drepturilor senioriale. Mai

puţine totuşi decât cele referitoare la dijmă, mi se pare, şi la bir, cele două plăgi prin excelenţă ale comunităţilor rurale. Dintre drepturile senioriale, caietele ţărăneşti atacă adesea mai puţin drepturile reale decât drepturile personale, *les banalités*[97], *la chasse*[98]. Cât despre ideea unei recrudescenţe a acestor drepturi într-un trecut recent, e adevărat, apare şi ea, mai ales sub forma ostilităţii faţă de funcţionarii ce răspundeau de cărţile de drepturi; dar, chiar presupunând, ceea ce e departe de a fi adevărat în această formă, că aceste caiete ţărăneşti sunt unanime în a se plânge de o creştere a taxelor senioriale, ce-ar dovedi asta? Aproape nimic.

Îmi imaginez, efectiv, că dacă s-ar organiza, în Franţa rurală de astăzi, o consultare de tip ’89, cu redactarea unor doleanţe, aceste caiete moderne ar fi în mod unanim împotriva impozitului, deşi ţăranii francezi sunt o categorie socială vizibil subimpozitată de vreo sută cincizeci de ani încoace. E în natura unui text politic şi a conştiinţei politice, oricât de frustă ar fi, să impute răul oamenilor, şi nu lucrurilor; este ceea ce Ernest Labrousse[99], care rămâne marele istoric marxist al originilor Revoluţiei Franceze, numeşte foarte just „imputarea făcută politicului”. Mizeria de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, care a lăsat atâtea urme irecuzabile, poate fi datorată creşterii demografice; a fost nevoie ca aceşti 5 sau 6 milioane de supuşi suplimentari ai regelui Franţei să-şi facă un locşor sub soare. Ea e înscrisă de asemenea în admirabilele curbe ale lui E. Labrousse, în care preţurile contractelor de închiriere – adică ale rentei funciare, în

97 les banalités — obligaţia supuşilor de pe o seniorie de a se folosi de cuptorul, moara... stăpânului, plătind o taxă (n. tr.).

98 la chasse — parte a domeniului rezervată pentru vânătoare (n. tr.).

99 E. Labrousse, La Crise de l’économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution, Paris, 1943. Introducere generală, p. 47.

forma sa cea mai „burgheză” – urcă cu mult mai repede decât salariile şi chiar decât preţurile.[100] Dar cum ar putea să ştie asta ţăranii sau chiar notarul local? Cum să nu se întoarcă ei, aproape spontan, împotriva castelului şi împotriva oamenilor care constituie imaginea locală a puterii? După cum a menţionat R. Robin, referindu-se la Caietele din Auxois[101], doleanţele comunităţii rurale nu sunt cele din analiza istorică sau economică, ci cele ale vieţii concrete, impozitul, dijma, terenurile pentru vânătoare (*la chasse*) ceea ce i se ia, ceea ce i se interzice. De fapt, consultarea are loc în primăvara lui ’89, în plină conjunctură de criză; cum să nu fi căutat masa imensă a ţăranilor săraci în trecutul recent şi în creşterea taxelor operate asupra muncii sale motivele dificultăţilor?

Că seniorul său, în cazul dijmei, clerul, a jucat probabil rolul de ţap ispăşitor al crizei, nimeni n-a demonstrat-o mai bine decât P. Bois, pe exemplul – limitat, e drept – al departamentului Sarthe, în capitolul pe care cartea sa îl consacră analizei caietelor.[102] Se constată, într-adevăr, că nu există nicio relaţie între intensitatea nemulţumirii ţăranilor faţă de abuzurile comise de stările privilegiate, realitatea obiectivă a taxelor către seniori sau a dijmelor şi comportamentul politic al comunităţilor luate în consideraţie. Dimpotrivă, tocmai în vestul departamentului caietele sunt mai aspre la adresa stărilor privilegiate şi, mai ales, împotriva clerului[103], fără să găsim

---

100 E. Labrousse, Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle, Paris, 1932. Cf. cartea VII, cap. 2: Labrousse sugerează de altfel explicit, în La Crise de l'économie française.. ideea pe care o dezvolt aici: că „reacţia seniorială“ stă esenţialmente pe planul economic, în creşterea arendelor (fermage) în valoare reală, în procentaj din produsul net („Introducere generală“, p. 45).

101 R. Robin, op. cit., pp. 298—313.

102 P. Bois, op. cit., pp. 165—219.

103 Ansamblul caietelor din viitorul departament Sarthe nu este decât

vreo justificare obiectivă a acestei atitudini în suprafaţa proprietăţii ecleziastice sau în cuantumul dijmei; şi tocmai această parte a departamentului va fi terenul revoltei şuanilor, în timp ce sud-estul, ale cărui caiete sunt, dimpotrivă, deosebit de moderate faţă de cei privilegiaţi, va constitui reduta fidelităţii republicane. Cu alte cuvinte, nu în organizarea *post factum* a unui imaginar front de clasă anti-„feudal", consolidat de o „reacţie aristocratică" la ţară, trebuie căutate secretele stării de spirit şi ale comportamentului ţăranilor.

De unde vine atunci acest tip de frustrare difuză, dar fundamentală şi foarte vie, în societatea franceză de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, în raport cu nobilimea şi cu stările privilegiate? Mi se pare că „reacţia aristocratică" este într-o mai mare măsură o realitate psihologică, politică şi socială decât un dat al vieţii economice. Secolul al XVIII-lea asistă la producerea unui fel de exasperare a snobismului nobiliar[104] şi, prin ricoşeu de-a lungul întregii piramide sociale, a unei exacerbări a lumii *diferenţei*. Într-una dintre notele tezei sale, J. Meyer citează un text cât se poate de amuzant în această privinţă[105]; este vorba despre un pamflet anonim, împotriva preşedinţilor cu tocă ai parlamentului din Bretania, care constituie un manual ironic al bunei funcţionări a preşedinţiei magistraţilor: „Pentru că suntem puţin numeroşi, nu putem fi totdeauna împreună. Trebuie să ştii să fii singur şi să te plictiseşti cu demnitate; este studiul nostru continuu; se formează din asta o obişnuinţă şi în prezent prefer onoarea de a mă plictisi de unul singur sau cu vreun preşedinte, în locul plăcerii pe care aş avea-o cu niscaiva consilieri sau

vag antinobiliar.

104 Cf. mai ales articolul lui M. Reinhard, „Elite et noblesse dans la seconde moitié du XV1IT0 siècle", Revue d'histoire moderne et contemporaine, 1956, pp. 5—37.

105 J. Meyer, op. cit., vol. 11, p. 961.

gentilomi; nu ajungi la acest grad de perfecţiune decât după o lungă obişnuinţă a preşedinţiei". Robă, finanţă sau spadă – dar aceste distincţii intranobiliare au din ce în ce mai puţin sens pe măsură ce ne apropiem de sfârşitul secolului, ca şi cum ele nu slăbesc decât pentru a întări cealaltă distincţie, aceea a marii „tranziţii" sociale care separă nobilimea de lumea de rând –, există o exacerbare a „rasismului" nobiliar. Dar această încleştare a nobilimii de protocol şi de aparenţele puterii nu este în mod necesar în relaţie cu o consolidare a prelevărilor sale economice asupra ţărănimii. Dimpotrivă, ea poate fi semnul că nobilii, privaţi de putere de către absolutism sau crezându-se astfel, ceea ce înseamnă, în acest caz, acelaşi lucru, accentuează până la caricatură aparenţele dominării şi riturile separării.[106] O întreagă societate joacă astfel, după exemplul lor, psihodrama dominării şi a servituţii, nobilii faţă de non-nobili, marii nobili faţă de cei mici, bogaţii faţă de săraci, parizienii faţă de provinciali, orăşenii faţă de cei de la ţară: problema ţine nu de proprietatea economică, ci mai degrabă de dominarea socială. Cum bine a observat Tocqueville[107], societatea franceză din secolul al XVIII-lea este o lume *dezintegrată* de centralizarea monarhică şi de puseul concomitent al individualismului. În această optică, Revoluţia poate fi considerată ca un imens proces de integrare socio-culturală, prin patriotismul „antifeudal" din '89 şi ideologia iacobină care preia ştafeta. Egalitarismul este reversul umilinţei, comuniunea „republicană" este reversul solitudinii „monarhice". Prin aceasta, este normal ca nobilimea, model al diferenţei, să plătească preţul cel

106 Găsim în teza lui J. Meyer, vol. I, p. 793, această judecată a stărilor din Bretania din 1772 asupra „drepturilor feudale": „Dacă drepturile feudale nu sunt, în general, considerabile în raport cu dobânda, ele sunt blânde şi preţioase în raport cu consimţământul şi cu opinia."

107 Tocqueville, L'Ancien Régime et la Révolution, ed. Gallimard, cartea a II-a, cap. 9.

mai greu al acestei integrări naţionale.

Clasele dominante în secolul al XVIII-lea

Această lungă paranteză ne readuce la cartea lui Albert Soboul şi la analiza pe care o face nobilimii şi burgheziei: partea centrală a cărţii, dar şi cea mai dezolantă. Oare este aşa pentru că dispare deodată simpatia atentă a istoricului faţă de lumea rurală, de „muncile" şi „zilele" sale? Sau pentru că iese din câmpul lui obişnuit de investigare? Tonul coboară cu o treaptă,

---

Notez aici, ca o paranteză, că referirea la Tocqueville este, la Soboul, pur protocolară şi constant greşită. De exemplu: în sprijinul analizei ponderii drepturilor feudale şi a „regimului feudal" în satele Franţei din secolul al XVIII-lea, el utilizează (p. 64) o pagină din L'Ancien Régime, împrumutată din cap. I al cărţii a doua şi consarată nemulţumirii ţăranului faţă de drepturile feudale. Repetă astfel eroarea pe care o făcuse într-un articol din A.H.R.F. : „La Révolution française et la féodalité", iulie-sep- tembrie 1958, pp. 294-297. Căci este clar pentru oricine citeşte cu atenţie L'Ancien Régime că teza lui Tocqueville este următoarea:

Drepturile „feudale" apasă mai puţin asupra ţăranului francez devenit proprietar decât asupra vecinilor săi din Europa continentală, dintre care mulţi sunt încă supuşi corvoadei. Dacă nemulţumirea rurală în privinţa acestor drepturi este atât de puternică nu e deci din cauză că ele sunt deosebit de grele, ci pentru că sunt reziduale şi nu are legătură cu suportul lor natural, care este administraţia locală şi „paternă" a seniorului.

Dacă situaţia ţăranului francez este „uneori" mai rea în secolul al XVIII-lea decât în secolul al XHI-lea, e pentru că ţăranul din secolul al XVIII-lea este lăsat în seama arbitrarului regal şi mai ales în seama arbitrarului fiscal, fără recurs posibil la intervenţia seniorială (II, cap. 12).

Ca la tânărul Marx (cf. mai ales Contribuţii la problema evreiască), feudalitatea este pentru Tocqueville o instituţie politică, dar şi civilă şi socio-economică: una din originile Revoluţiei constă în aceea că feudalitatea a încetat să existe la nivel politic, distrusă de monarhie, supravieţuind însă într-o manieră reziduală, deci insuportabilă, la nivelul societăţii civile.

descrierea devine seacă, interpretarea din ce în ce mai schematică. Arbitrarul planului dublează ravagiile acesteia în realitatea istorică. Clerul, de exemplu, este tratat alături de nobilime în măsura în care este „sus”, alături de burghezie în măsura în care nu este, iar o instituţie socio-culturală atât de caracteristică Vechiului Regim dispare astfel în chirurgia sociologică. Biserica trăieşte din dijmă şi atrage asupra ei o ostilitate sau o gelozie generală şi nu numai din partea ţărănimii – o vom vedea în dezbaterile de după 4 august –, dar în acelaşi timp ca participă activ la dislocarea culturală a Vechiului Regim. Nimic din toate acestea nu transpare în analiza lui Soboul, în afară de richerismul* clericilor de rând. Dar unde sunt, în această lectură populistă a istoriei, predicatorii lui Groethuysen[108], care difuzau „spiritul burghez”, sau iezuiţii părintelui de Dainville[109], educatori ai Franţei Luminilor, unde sunt jansenişti şi, mai ales, jansenismul, criză fundamentală, decisivă, fără îndoială, a Franţei catolice? *De minimis non curat praetor*.**

Altă problemă: lumea „finanţei” este abordată, la sfârşitul capitolelor consacrate burgheziei, odată cu „burghezia industrială”. E mai întâi o dublă eroare. „Finanţa” n-are nimic de-a face cu întreprinderea, nici cu

---

Ar fi, de asemenea, multe de spus despre utilizarea pe care o dă Albert Soboul anumitor pasaje din Tocqueville, decupate cu grijă din contextul lor, în postfaţa sa la reeditarea cărţii Quatre-vingt-neuf de Georges Lefebvre, Paris, 1970 (pp. 260, 263, 283). Trebuie fie să nu-l fi citit serios pe Tocqueville, fie să dovedeşti o mare indiferenţă faţă de semnificaţia unui text pentru a sugera că L'Ancien Régime et la Révolution française ar duce la o interpretare de tipul aceleia propuse de Soboul. E foarte clar că tocmai inversul este adevărat.

Doctrina teologică a lui Edmond Richer care a dus o luptă aprigă împotriva ordinelor religioase, în special a iezuiţilor (n. tr.).

108 Groethuysen, Les Origines de l’esprit burgeois, Gallimard, 1927.

109 Dainville, La Naissance de l'humanisme moderne, Paris, 1940. ** Pretorul nu se îngrijeşte de nimicuri (n. tr.).

banca, faţă de care se distanţează cu din ce în ce mai multă grijă[110], devenindu-le de altfel rivală, chiar dacă celor două activităţi li se întâmplă să se întâlnească; acest capitalism privilegiat şi închis, care trăieşte din gestionarea finanţelor unui regat agricol, este, din acest punct de vedere, contrariul capitalismului de tip Schumpeterian; iar preluarea „finanţei" oficiale de către „banca" privată, în încercarea de a salva finanţele regale – preluare al cărei simbol este promovarea lui Necker în funcţia de ministru – constituie unul dintre semnele importante ale crizei structurilor socio-statale ale Vechiului Regim. Pe de altă parte, finanţa nu este, pur şi simplu, o lume „burgheză"; dimpotrivă, secolul al XVIII-lea este tocmai locul prin excelenţă al trecerii peste linia fatidică, de la plebe la nobilime. Lumea bună a finanţei, arendaşii generali, trezorierii generali, contabilii generali cumpără funcţii de secretari ai regelui, fiii lor devin parlamentari, iar fetele li se mărită cu duci. Dacă Soboul nu s-ar fi închis în schema unei aristocraţii „feudale" – pe care o dezmint chiar tipurile de venit aristocratic pe care le citează, pp. 220 – 224[111] – ar fi aruncat o privire asupra structurilor averii marilor funcţionari ai finanţei, aşa cum le sugerează lucrările lui G. Chaussinând[112]: investiţia în funcţii şi rente de stat de tot felul predomină, în orice caz, în mod zdrobitor. Achiziţionarea unei seniorii nu e decât

---

110 Cf. H. Lüthy, La Banque protestante en France, 2 vol., S.E.V. P.E.N., 1959-1961; recenzie de J. Bouvier, în A.H.R.K, iulie-sept. 1962, pp. 370-371 ; cf. şi G. Chaussinand-Nogaret, Les Financiers de Languedoc au XVIIIe siècle, S.E.V.P.E.N., 1970, şi articolul aceluiaşi autor: „Capital et structure sociale sous l'Ancien Regime", în Annales E.S.C., martie-aprilie, 1970, pp. 463-^-76.

111 într-adevăr, mai e mult până când sumele obţinute din drepturile senioriale să constituie o parte majoritară sau măcar foarte importantă din ansamblul acestor venituri.

112 G. Chaussinand-Nogaret, art. cit.

snobismul, echivalentul posibilităţii de a avea cai de curse ca semn de bogăţie, al epocii. Simbolul statului şi al dominaţiei, nu realitatea bogăţiei.

În fapt, punctul sensibil prin excelenţă al societăţii Vechiului Regim este această zonă de trecere – sau de non-trecere, după caz şi după perioade – între ceea ce am putea numi marea burghezie şi marea nobilime. Într-adevăr, e mai dificilă, în această societate divizată în stări, trecerea de la mica la marea nobilime, decât părăsirea plebei pentru a intra în rândurile aristocraţiei conducătoare, prin intermediul agonisirii unei mari averi plebee şi prin accesul la marile funcţii în stat. Sociologia rigidă şi strict verticală a lui Soboul, preluată deopotrivă de la ideologii reacţionari şi revoluţionari, de la Boulainvilliers şi Sieyès, maschează şi ignoră acest fapt capital care mi se pare a fi la originea crizei claselor conducătoare ale regatului în secolul al XVIII-lea. Este adevărat că, pentru a ţine seama de el, ar fi trebuit, cel puţin, să fie examinat rolul statului monarhic în societate şi în criza acestei societăţi. Or, în această carte groasă, de aproape 500 de pagini, tirania sociologismului este atât de mare, încât funcţionării absolutismului nu îi e consacrat niciun capitol. Soboul ne dă, de altfel, la p. 253, cheia acestei stupefiante tăceri. Statul monarhic este, pentru el, începând cu Ludovic al XIV-lea, un apendice al „aristocraţiei” (care, în vocabularul lui constant imprecis, e un alt cuvânt pentru nobilime). Dovada? 1789, contrarevoluţia dorită, şi apoi Varennes, şi apoi războiul defetist organizat pe ascuns. Pe scurt, vechea dovadă tautologică a „cauzelor finale”.

E amuzant de observat că, prin aceasta, Soboul abandonează una dintre principalele idei ale lui Marx[113]

113 Textele lui Marx şi Engels privind independenţa statului absolutist în raport cu burghezia şi cu nobilimea sunt risipite şi, totodată, numeroase. S-ar putea consulta mai ales: Marx, Contribuţii la critica

despre

Vechiul Regim francez şi despre istoria Franţei, în general: aceea a relativei independenţe a statului în timpul Vechiului Regim faţă de nobilime şi burghezie. Ideea aparţine şi lui Tocqueville îndeosebi, fiind unul dintre conceptele lui fundamentale[114]; dar ea face parte atât de incontestabil din gândirea lui Marx şi Engels, încât moştenitorul prin excelenţă al acestei gândiri, Kautsky cel din 1889, îi consacră primul capitol din analiza sa asupra

---

filozofiei hegeliene a dreptului-, în Marx-Engels, Opere, vol. I, Ed. Politică, Bucureşti, 1960, pp. 225-371; „Engels către Karl Kautsky, 20 februarie 1889“, în Marx-Engels, Opere, vol. 37, Ed. Politică, Bucureşti, 1988, p. 142; „Engels către Conrad Schmidt, 27 octombrie 1890“, în Marx-Engels Opere, voi. 37, Ed. Politică, Bucureşti, 1988, p. 454; Engels, „Introducere la lucrarea lui Karl Marx Războiul civil din Franţa (ediţia 1891)“ în Marx-Engels, Opere, voi. 22, Ed. Politică, Bucureşti, 1965, pp. 182-193.

Aceste texte infirmă teza, avansată de Mazauric {op. cit., p. 89, nota), că Marx şi Engels renunţaseră, la maturitate, la ideea de stat absolutist ca arbitru între burghezie şi nobilime. Dovada este că găsim această idee în texte târzii şi, mai ales, în corespondenţa Engels-Kautsky, în momentul în care Kautsky, lucrând la cartea sa despre lupta dc clasă în Franţa lui 1789, cere părerea lui Engels asupra acestui subicct.

Nu există, după ştiinţa mea, nici urmă de modificare adusă acestei teze în Războiul civil în Franţa şi Critica programelor de la Gotha şi Erfurt, pe care Mazauric le citează ca mărturii ale unei noi teorii a lui Marx în această problemă. Adevărul e că el face o dublă confuzie: îi atribuie lui Marx, în legătură cu statul Vechiului Regim, o teorie care este aceea a lui Lenin asupra statului burghez (la fel cum, la p. 211, îi atribuie lui Lenin o frază celebră din Mizeria filozofiei: „Istoria înaintează prin latura ei nefastă“). Acest amalgam este, de altfel, caracteristic pentru marea ignoranţă a lui Mazauric în ceea ce priveşte textele lui Marx şi Engels. Nici nu m-aş gândi să-i reproşez asta, dacă el nu s-ar referi în mod clar la Marx, în timp ce îi reflectă totodată pe Sieyès şi Lenin, ceea ce nu este acelaşi lucru.

114 Marx a citit cu atenţie De la Démocratie en Amérique, pe care o citează încă din 1843 (în Contribuţii la problema evreiască).

originilor Revoluţiei Franceze[115]. Iar acest capitol este precedat de o punere în gardă în ceea ce priveşte simplificările „sociologice" ale marxismului, care îmi par a se aplică perfect în cazul lui Albert Soboul: „Suntem prea dispuşi, atunci când reducem devenirea istorică la o luptă de clasă, să vedem în societate doar două cauze, două clase în luptă, două mase compacte, omogene: masa revoluţionară şi masa reacţionară, cea care este jos, cea care este sus. De pe asemenea poziţii, nimic mai uşor decât să scrii istoria. Dar, în realitate, relaţiile sociale nu sunt atât de simple."[116] De fapt, monarhia franceză joacă de secole şi continuă să joace, mai mult ca niciodată, în secolul al XVIII-lea un rol activ în dislocarea societăţii de tip feudal. Legată de dezvoltarea producţiei de mărfuri, ostilă puterilor locale, purtătoare a realităţii naţionale, ea a fost, împreună cu banii, în acelaşi timp cu banii şi mai mult decât banii, elementul decisiv al mobilităţii sociale. Progresiv, ea a minat, a ras, a distrus solidaritatea verticală a stărilor şi, mai ales, pe aceea a nobilimii, pe un dublu plan, social şi cultural: social – constituind, prin funcţii, mai ales, o altă nobilime decât cea a epocii feudale şi care este, în mod majoritar, nobilimea secolului al XVIII-lea.

Cultural – propunând grupurilor conducătoare ale regatului, reunite de-acum sub aripa sa, un alt sistem de valori decât onoarea personală: patria şi statul. Pe scurt, devenind polul de atracţie al banilor, prin faptul că este distribuitorul promovării sociale, statul monarhic, păstrând moştenirea societăţii divizate în stări, a creat o structură socială paralelă şi contradictorie faţă de prima: o elită, o clasă conducătoare. Regele Franţei este totdeauna cel

115 K. Kautsky, La Lutte des classes en France en 1789, Paris, 1901. Kautsky a discutat îndelung cu Engels despre această carte, cf. corespondenţa lor între 1889 şi 1895 {Opere, voi. 37 - 39).

116 K. Kautsky, op. cit., p. 9.

dintâi dintre seniorii regatului, dar el este înainte de toate marele patron al birourilor de la Versailles.

Este clar, în secolul al XVIII-lea, că nu există o solidaritate politică a nobilimii ca stare. Revoluţia este cea care va recrea această solidaritate prin nenorocire şi îi va transmite istoricului imaginea. Epoca este, dimpotrivă, plină de conflicte intranobiliare, iar la originea reglementării din 1781 va sta, mai mult decât dispreţul comun pentru plebe, tocmai resentimentul micii nobilimi faţă de marea nobilime[117]. Din partea micii nobilimi de spadă, ostilitatea faţă de bani, faţă de parveniţi, de mobilitatea socială, este chiar ostilitatea faţă de clasa conducătoare pe care a constituit-o monarhia. Cartea cavalerului d'Arc[118] este, în acest sens, una dintre mărturiile cele mai interesante ale epocii.

Dar în secolul al XVIII-lea nu mai există solidaritate nici între cei care formează ceea ce am putea numi, mai curând decât marea nobilime, nobilimea conducătoare sau aristocraţia, în sensul propriu al cuvântului, căci aceasta grupează, prin chiar condiţiile formării şi ale funcţiei sale, elemente foarte disparate: foarte vechi familii „feudale", care constituie punctul de referinţă istorică şi mondenă pentru ierarhia socială, marea nobilime militară, dornică să recucerească terenul pierdut sub Ludovic al XIV-lea, episcopi de curte, magistraţi revoltaţi sau trecuţi în serviciul regelui, oameni de finanţe parveniţi aliaţi cu cele mai mari familii, intendenţi şi membri ai marii birocraţii de la Versailles, într-un cuvânt tot ceea ce se numeşte „nobilimea de Curte", care suscită ostilitatea globală a restului stării[119], şi care este în realitate fărâmiţată,

117 Cartea esenţială care tratează acest conflict între nobilimea săracă „de spadă" şi marea nobilime „financiară", este aceea a lui ti.-G. Léonard, L 'Armée au XVIIIe siècle, Pion, 1958.

118 La Noblesse militaire ou le patriote français, 1756.

119 Cf., în lucrarea citată dc J. Meyer, p. 908, acest citat din Loz de

trunchiată în clanuri şi clici pe care în zadar am încerca să le definim în termeni de interese materiale. La fel, magistraţii din marea nobilime care, atâta timp cât nu sunt chemaţi să îndeplinească mari funcţii la Versailles, trăiesc în afara Curţii şi domină civilizaţia mondenă în plin avânt, petrecându-şi viaţa, prin intermediul opoziţiei parlamentare, într-o luptă împotriva celor de la Versailles şi a reprezentantului lor local, intendentul. Dar acest intendent, de nouă ori din zece, este de origine parlamentară[120].

Trebuie deci să admitem că atitudinile politice şi culturale ale acestei aristocraţii franceze a secolului al XVIII-lea, ale cărei venituri e clar că sunt prioritar funciare (ceea ce nu înseamnă „feudale”), nu au nicio omogenitate socială sau economică, după cum cutare grup e deja capitalist, sau tot feudal, sau pur şi simplu proprietar. Ceea ce permite analizarea acestei elite politico-modeme este atitudinea sau ambiţia sa în raport cu puterea şi, inerent, în raport cu mecanismul de mobilitate socială instaurat de putere. Prin funcţii, înnobilare şi centralizare monarhică, întreaga societate civilă este înghiţită de stat; întreaga bogăţie burgheză e parcă aspirată de el, în schimbul înnobilării. Ludovic al XFV-lea a organizat cu o grijă plină de zel acest sistem de „elite concurente”, pentru a relua termenul lui Louis Bergeron[121]; dar moartea sa a dat

---

Beaucours, ultimul avocat general al parlamentului din Bretania: „Este o observaţie a contelui de Buat că nobilimea de Curte a fost, dintotdeauna, duşmanul cel mai puternic şi mai periculos al celorlalţi nobili.“

120 Cf. J. Meyer, op. cit., p. 987 şi V. Gruder, Royal Provincial Intendants: a Governing Elite in Eighteenth Century France, Cornell University Press, 1968.

121 L. Bergeron, „Points de vue sur la Révolution française“, în La Quinzaine, dec. 1970, cf., de asemenea, de acelaşi autor, analiza nuanţată şi percutantă a problemei elitelor franceze la sfârşitul secolului al XVIII-lea, în Les Révolutions européennes et le partage du monde, col. „Le Monde et son histoire“, Bordas-Laffont, 1968, vol. VII,

semnalul unei bătălii cu atât mai vii, cu cât mizele ei sunt în acelaşi timp politice, sociale şi economice; dacă statul monarhic aspiră bogăţia regatului, el o şi redistribuie.

Sub acest aspect şi în raport cu puterea, secolul al XVIII-lea apare incontestabil ca o perioadă de „reacţie aristocratică", cu condiţia ca termenul „aristocraţie" să fie folosit în sensul său veritabil, acela de elită conducătoare în plan politic. Avem, într-adevăr, multe mărturii literare în această privinţă în memoriile, corespondenţele, documentele administrative ale epocii. Dar fenomenul poate trimite la realităţi extrem de diferite.

Este oare vorba de o închidere a nobilimii în raport cu intrarea în rândurile sale a straturilor superioare ale stării a treia şi de un fel de acaparare a marilor funcţii şi a statului de către nobilime, care ar redeveni atunci ceea ce încetase să fie sub Ludovic al XIV-lea, adică o aristocraţie? Este ipoteza tradiţională[122], care prezintă avantajul de a da seamă de frustrarea şi de ambiţia burgheziei de la sfârşitul secolului. Dar, atât cât o putem judeca astăzi[123], ipoteza nu este susţinută de o evidenţă statistică, vânzarea posturilor de secretari ai regelui, care a scăzut de la moartea lui Ludovic al XIV-lea până în anii '50, este reluată cu şi mai mult avânt în a doua jumătate a secolului, în acelaşi timp cu creşterea nevoilor financiare ale statului. Cât despre parlamentari, nici lucrările lui F. Bluche[124] nici acelea ale

---

pp. 269-277.

122 Cf. mai ales lucrarea lui E. Barber The Bourgeoisie in Eighteenth-Century France, Princeton, 1955.

123 Mă folosesc aici de un articol, din nefericire încă inedit, al prietenului meu D. Bien, profesor la Universitatea din Michigan: „Social Nobility in Eighteenth-century France"; cf. de asemenea studiul său „La Réaction aristocratique avant 1789: l'exemple de Farmée", Annales E.S.C. (1974), pp. 23-48; 503-534.

124 Mai ales L'Origine des magistrats au parlement de Paris au XVIIIe siècle, 1715—1771, Paris, 1956; Les Magistrats du parlement de Paris au XVIIIe siècle, 1715-1771, Paris, 1960.

lui J. Egret[125] nu sugerează mari schimbări în recrutarea lor faţă de secolul al XVII-lea. După Jean Egret, din 757 de membri ai celor 13 parlamente şi ai celor 2 consilii suverane, în ultimele două decenii ale Vechiului Regim, 426 erau nou-veniţi: din acest total, aproape o sută vin din rândul plebei şi mulţi alţii sunt de curând înnobilaţi. Pentru a fi absolut demonstrative, aceste cifre trebuie să poată fi comparate cu altele, pe o perioadă lungă; cel puţin ele arată că nu există o dovadă a unei scleroze sociale în recrutarea parlamentară. Acelaşi lucru pentru intendenţi: datele recent avansate de V. Gruder[126] sunt mărturia unui exclusivism nobiliar în alegerea lor (cu variaţii considerabile în numărul de generaţii nobiliare), dar acest exclusivism scade în secolul al XVIII-lea, în acelaşi timp cu creşterea numărului de intendenţi proveniţi din „finanţe" (adică din nobilimea recentă). Recrutarea episcopală? Este 90% nobiliară pentru perioada 1774 – 1790, dar 80% pentru perioada 1682 – 1700.[127] Acelaşi lucru pentru miniştri: toţi miniştrii lui Ludovic al XV-lea, ai lui Ludovic al XVI-lea, sau aproape toţi, sunt nobili[128], dar şi ai lui Ludovic al XIV-lea erau nobili aproape toţi, orice ar spune Saint-Simon, a cărui mărturie e invocată candid de Soboul (p. 250). Rămâne armata, acest domeniu ferit de exclusivismul nobiliar: dar ea n-a fost niciodată, înainte de Revoluţie şi de Imperiu, un canal de promovare burgheză; dintre generalii lui Ludovic al XIV-lea recenzaţi de A.

---

125 Mai aies „L'Aristocratie parlementaire à la fin de l'Ancien Régime", în Revue historique, iulie-sept. 1952, pp. 1—14.

126 V. Gruder, op. cit., partea a doua.

127 După tabelul stabilit dc D. Bien, „Social Mobility", an. cit., cf. şi N. Ravitch, Mitre and Sword, Mouton, 1966, care subliniază, e adevărat, ascensiunea fiilor vechii „nobilimi dc spadă" în detrimentul celorlalte categorii nobiliare.

128 F. Bluche, „L'Origine sociale du personnel ministériel français au XVIIIe siècle", în Bulletin de la Société d'Hist. mod., 1957, pp. 9—13.

Corvisier[129], foarte puţini sunt oameni de rând. După E.-G. Léonard[130], observăm totuşi că invadarea gradelor înalte de către fiii de arendaşi se dezvoltă începând de la sfârşitul domniei lui Ludovic al XIV-lea, în timpul interminabilului război cu Europa şi al prăbuşirii financiare. Această evoluţie continuă în secolul al XVIII-lea, facilitată de creşterea preţului de cumpărare şi mai ales de întreţinere a regimentelor, suscitând ostilitatea „vechii" nobilimi împotriva „coloneilor de tejghea", dar şi împotriva nobilimii de Curte, nu neapărat veche; mai mult decât plebea, sunt atacaţi banii, bogăţia, statul complice. Hărţuită în toate părţile de acest conflict intranobiliar, monarhia reacţionează prin măsurile din 1718 şi 1727, care reafirmă monopolul nobiliar asupra gradelor militare, dar şi prin edictul din noiembrie 1750, care decretează înnobilarea pe stări, a unei familii sau personală: o anticipare cu mai mult de o jumătate de secol a Legiunii de Onoare.

Astfel, nu există probe, până la o informare mai amănunţită, ale unei limitări sociale a nobilimii înseşi. Monarhia, din ce în ce mai presată de nevoile sale financiare, continuă să înnobileze noi secretari ai regelui, noi parlamentari, militari plebei îmbătrâniţi la datorie, iar vechea nobilime îşi însoară fiii cu fiicele finanţei. Procese obiective, ca accelerarea vânzării senioriilor, stau deopotrivă mărturie în sensul unei integrări continue a straturilor superioare ale stării a treia în nobilime.

Este posibil, chiar probabil, deşi dificil de demonstrat, ca această integrare să nu fi fost destul de rapidă având în vedere creşterea averilor şi ambiţiilor

---

129 Corvisier, „Les Généraux de Louis XIV et leur origine sociale", în Bulletin du XVIIe siècle, 1959, pp. 23—53.

130 E.-G. Léonard, op. cit., cap. IX, „La Question sociale et l'argent dans l'armée. Le rêve d'une noblesse militaire".

burgheze. Este impresia pe care o Iasă studiul lui J. Meyer[131], care compară dinamismul economic al elitelor burgheze bretone cu numărul relativ restrâns de înnobilări în cursul secolului al XVIII-lea. Chiar dacă acest lucru e adevărat la nivel naţional, este un motiv în plus pentru a nu desprinde studiul sociologic al claselor dominante ale Vechiului Regim de analiza zonei de contact plebe/nobilime, fie că e vorba de trecerea de la o stare la alta, fie de blocarea unei stări de către alta. E probabil ca în secolul al XVIII-lea această linie magică a promovării să fi devenit prea rigidă pentru a satisface o cerere crescândă, dar şi prea suplă şi prea venală pentru a rămâne demnă de a fi apărată 4.

Este sigur, în orice caz, că înnobilarea de către rege şi prin intermediul banilor suscită, de-a lungul întregului secol al XVIII-lea, un lung protest din partea „vechii" nobilimi, a cărei sinceră revoltă s-a manifestat odată cu moartea lui Ludovic al XIV-lea. Or, ceea ce istoricul numeşte „reacţia aristocratică" ar putea foarte bine să nu fie decât o luptă îndârjită, în interiorul elitelor Vechiului Regim, între nobili şi înnobilaţi, şi să traducă rezistenţa unei nobilimi relativ vechi, adesea scăpătate, la tentativa de constituire prin bani şi prin stat a unei clase conducătoare. Aşa cum notează D. Bien, faimoasa reglementare din 1781 nu este îndreptată împotriva plebei, ci împotriva acelei părţi a nobililor care nu au patru grade de nobleţe. Stă în natura societăţilor feudale bazate pe stări să suscite cultul diferenţei; problema care domină elitele secolului al XVIII-lea nu este numai: burghez sau nobil? dar şi: nobil sau înnobilat? şi apoi, înnobilat, dar de când? Oricum ar fi, cele două fenomene – care constituie, pe de o parte, o puternică presiune burgheză asupra unei portiţe sociale din ce în ce mai aglomerate şi poate,

131 J. Meyer, op. cit., cf. mai ales vol. I, pp. 331—442,

proporţional, din ce în ce mai selective, iar, pe de altă parte, lupta, odată depăşit hotarul, între diferite grupuri ale nobilimii – nu sunt contradictorii, ci complementare. Amândouă exprimă inadaptarea crescândă a mecanismului relativ limitat de mobilitate socială, organizat de absolutism, în cadrul societăţii divizate în stări: inadaptare cantitativă, desigur, ţinând cont de prosperitatea secolului. Dar şi inadaptare calitativă, în măsura în care singurul statut propus pentru averile plebeilor este integrarea în stat, cu toate ale sale: Curtea, birocraţia, armata, magistratura. Prin urmare nu mai e cazul să ne mirăm că toate grupurile dominante dau un fel de prioritate luptei pentru putere şi că, din acest punct de vedere, conflictele intranobiliare pentru controlul statului – mai ales între parlamente şi administraţia regală – dau tonul vieţii politice şi oferă o lungă repetiţie generală a uriaşei crize de la sfârşitul secolului. Statul absolutist a format creatorii propriei sale pieiri.

În opinia mea, cheia esenţială a crizei politico-sociale a secolului al XVIII-lea nu e constituită deci nici de o ipotetică închidere a nobilimii, nici de ostilitatea sa globală faţă de burghezie, în numele unei imaginare „feudalităţi”. E, dimpotrivă, deschiderea sa prea mare pentru coeziunea stării, prea mică pentru prosperitatea secolului. Cele două moşteniri ale istoriei Franţei, societatea de tip feudal şi absolutismul, intră într-un conflict fără ieşire.

Căci *tocmai progresele monarhiei administrative* sunt percepute ca ceva „despotic” în Franţa sfârşitului de secol al XVIII-lea. De la sfârşitul Evului Mediu, prin războiul cu străinătatea şi prin stabilirea impozitului permanent, regii Franţei au constituit într-un stat ansamblul teritoriilor adunate cu răbdare de predecesorii lor. Pentru asta, ei au luptat contra foitelor centrifuge, au sus-pus puterile locale, mai ales pe ale marilor seniori, şi au construit o birocraţie de servitori ai puterii centrale. Ludovic al XIV-lea este

simbolul clasic al triumfului regal în Franţa: sub domnia sa, intendentul, împuternicit al birourilor din Versailles, reprezentant al autorităţii suveranului, anulează în provincii puterile tradiţionale ale municipalităţilor sau ale marilor familii. Sub domnia sa, nobilimea este domesticită de ceremonialul Curţii, izolată în activitatea militară sau înrolată în administraţia de stat. Monarhia „absolută" nu e nimic altceva decât această victorie a puterii centrale asupra autorităţii tradiţionale a seniorilor şi a comunităţilor locale.

Or, această victorie este un compromis. Monarhia franceză nu este „absolută" în sensul modern al termenului, care evocă o putere totalitară. Mai întâi pentru că rămâne întemeiată pe „legile fundamentale" ale regatului, a căror schimbare nu stă în puterea nici unui suveran: regulile de succesiune la tron, proprietăţile „supuşilor" regelui sunt, de exemplu, în afara influenţei sale. Dar, mai ales, regii Franţei nu şi-au clădit puterea pe ruinele societăţii tradiţionale. Dimpotrivă, au construit-o cu preţul unei serii de conflicte şi de tranzacţii cu această societate care a sfârşit prin a se găsi legată de noul stat prin fire multiple. Există în asta raţiuni ideologice, care ţin de faptul că regalitatea franceză n-a rupt niciodată cu vechea concepţie patrimonială a puterii; regele Franţei rămâne seniorul seniorilor, chiar şi când a devenit totodată patronul birourilor de la Versailles. Dar fenomenul are şi raţiuni fiscale: pentru a obţine mijloacele interminabilului război de supremaţie pe care îl poartă cu Habsburgii, Bourbonii – şi, înaintea lor, casa Valois – fac bani din orice şi, mai ales, din privilegii şi „libertăţi" (cele două cuvinte au acelaşi sens) ale corpului social. Privilegiul este dreptul imprescriptibil al grupului în raport cu puterea centrală; este libertatea unui oraş, regulile de cooptare într-o corporaţie, scutirea de taxe a cutărei sau cutărei comunităţi. Sursele privilegiului sunt multe, pierdute în

negura vremii, consfinţite de tradiţie; regele nu îl distruge, ci îl renegociază cu titularii săi, adevăraţi sau pretinşi, pe bani buni.

Sub presiunea necesităţii, el chiar îl sporeşte, vânzând o parte puterii publice unor particulari, sub numele de „oficii”. Instituţia este străveche, dar proprietatea ereditară a unei funcţii publice nu datează decât de la începutul secolului al XVII-lea; în consecinţă vânzările de oficii proliferează, ritmate de nevoile de bani ale regelui, în timpul Războiului de Treizeci de Ani. Alături de intendent, funcţionar numit şi revocabil, Ludovic al XIII-lea şi Ludovic al XIV-lea au instituit astfel un corp de slujbaşi ai statului proprietari ai funcţiilor lor: armă cu două tăişuri, căci vânzarea masivă de oficii permite ca averea bogaţilor, burghezi şi nobili, să se întoarcă în casele de bani ale statului şi, prin asta, ca noul şi puternicul grup de funcţionari, dominat de membrii Curţilor suverane, să fie legat de soarta statului; dar această vânzare îi conferă grupului, în acelaşi timp, independenţa proprietăţii. În interregnul care îi separă pe Ludovic al XIII-lea şi Ludovic al XIV-lea, mişcarea Frondei (1648), animată de marii parlamentari, arată riscurile sistemului. Obsedat de această amintire din tinereţe, Ludovic al XIV-lea va încerca neîncetat să domine această opoziţie; dar, legat de ea prin propriile nevoi şi prin cuvântul predecesorilor, nu îi suprimă pericolul virtual, pentru că îi menţine condiţiile.

Monarhia zisă „absolutistă” este astfel un compromis instabil între edificarea unui stat modern şi menţinerea principiilor de organizare socială moştenite de la epoca feudală. Un regim-amestec de patrimonial, de tradiţional şi de birocratic, după terminologia lui Max Weber, şi care nu încetează să ţească o dialectică subversivă în interiorul corpului social. În prima jumătate a secolului al XVII-lea, creşterea foarte rapidă a impozitului direct (*la taille*) de care nobilimea, clerul şi multe oraşe erau scutite, a

suscitat numeroase revolte ale ţărănimii, susţinută din umbră de demnitari tradiţionali. Dar aceste revolte violente nu au viitor şi reunesc împotriva lor, pe termen mai lung sau mai scurt, statul şi proprietarii. Ceea ce e mai grav pentru „Vechiul Regim”, aşa cum e constituit de Ludovic al XIV-lea, este că noua putere de stat, care atinge atunci apogeul, nu găseşte niciodată principiul legitimităţii care să poată reuni clasele conducătoare ale societăţii. Ea menţine şi chiar „transformă în castă” societatea bazată pe stări, deşi o dislocă. Unificând piaţa naţională, raţionalizând producţia şi schimburile, dezintegrând vechile comunităţi agrare bazate pe autarhie economică şi protecţie seniorială, statul supraveghează mai atent ca oricând distincţiile tradiţionale ale corpului social. El înmulţeşte, de pildă, cdictele de reformare a nobilimii, eliminându-i pe falşii nobili din stare pentru a-i supune din nou unui impozit, negociind apoi readmiterea lor. Complică astfel şi degradează un mecanism de promovare socială care, prin cumpărarea de seniorii sau de oficii, asigurase, începând cu secolul al XV-lea, reînnoirea profundă a nobilimii franceze. Sub Ludovic al XIV-lea, nobilimea franceză – vezi Saint-Simon – se agaţă de prerogativele sale cu atât mai mult cu cât îşi pierde funcţiile şi i se distruge esenţa: căci deşi „sângele” n-a fost niciodată mai important, în ordine onorifică, în acelaşi timp se „urcă” mai repede prin stat şi prin bani decât prin titluri primite la naştere.

Astfel, Vechiul Regim este prea arhaic pentru ceea ce are modern şi prea modern pentru ceea ce are arhaic. Aceasta este contradicţia fundamentală care se dezvoltă în secolul al XVIII-lea, după moartea lui Ludovic al XIV-lea. Polii ei antagonici, statul şi societatea, sunt din ce în ce mai puţin compatibili.

Secolul al XVIII-lea este un secol relativ fericit, mai fericit, în orice caz, decât şi-l imaginează Soboul: mai

puţine războaie, mai puţine crize, mai puţină foamete. Populaţia regatului, puternic atinsă de crizele din a doua jumătate a domniei lui Ludovic al XIV-lea, intră mai întâi într-o fază de recuperare, apoi de creştere absolută, trecând de la 20 la 27 milioane de locuitori între Vauban şi Necker. Sporirea demografică, în absenţa unei transformări decisive a productivităţii muncii, şterge probabil o parte din binefacerile progresului: un alt mod de a spune că acest progres nu e datorat decât parţial expansiunii economiei. Numai Anglia cunoaşte, în această epocă, o revoluţie a tehnicilor de producţie. Franţa rămâne tributară vechii economii agrare, al cărei randament creşte destul de lent, prin efectul cumulativ al unei serii de progrese minore.

Dar există un alt secret al acestei relative prosperităţi: modernizarea statului. Monarhia franceză nu mai este, în secolul al XVIII-lea, acel instrument precar al mobilizării resurselor naţionale în funcţie de războiul aproape permanent împotriva Habsburgilor; ea moşteneşte progrese înregistrate în vremea lui Ludovic al XIV-lea, nu constrângeri pe care acesta le-a suportat sau le-a vrut. Spiritul secolului îi este favorabil şi dispune de mai mulţi bani şi mai multă grijă pentru marile înfăptuiri ale modernităţii: urbanism, sănătate publică, dezvoltare agricolă şi comercială, unificarea pieţei, educaţia. Intendentul e de-acum bine înfipt, devansând autorităţile tradiţionale şi având totul în mână. El e în centrul unui imens efort de cunoaştere şi de reformă administrativă, cu multe anchete economice şi demografice, şi îşi organizează acţiunea cu ajutorul primelor statistici sociale din istoria Franţei. El smulge clerului şi nobilimii aproape toate funcţiile de încadrare locală, cel puţin la nivel temporal. Chiar învăţământul elementar, vechi domeniu rezervat Bisericii, trece tot mai mult sub aripa sa primind astfel un impuls important. Departe de a fi reacţionar sau prizonier

al unor interese egoiste, statul monarhic al secolului al XVIII-lea este astfel unul dintre marii agenţi ai schimbării şi ai progresului general – un şantier permanent al reformei „luminate”.

Problema este că statul rămâne, în acelaşi timp, legat de compromisul social elaborat în secolul trecut şi respectă cu atât mai strict societatea bazată pe stări, cu cât o distruge mai mult prin acţiunea sa. Această societate se destramă sub presiunea conjugată a bunăstării economice, a sporirii iniţiativelor şi dorinţelor individuale, a difuzării culturii: revoluţia nevoilor o anticipează pe cea a bunurilor oferite şi se loveşte de structurile rigide care reglează cu picătura promovarea socială. Banii şi meritul se împiedică de „naştere”. Prin înnobilare, statul continuă să integreze în starea a doua a regatului pe plebeii care l-au slujit mai bine, mai ales pe aceia care au câştigat cei mai mulţi bani; dar prin asta el pierde pe toate planurile. Căci, vechea nobilime, adesea mai puţin bogată decât cea nouă, e plină de resentimente, cea nouă nu visează decât să închidă în urma ei bariera pe care tocmai a depăşit-o; în fine, mecanismul e în orice caz prea selectiv pentru o societate în expansiune. Monarhia nu reuşeşte decât să-şi alieneze nobilimea „sa”, fără să constituie însă o clasă conducătoare.

Totul vorbeşte despre această criză a nobilimii franceze în secolul al XVIII-lea, dar nu în sensul în care o înţelegem de obicei. Căci nobilimea nu este un grup sau o clasă în decadenţă. Niciodată n-a fost atât de strălucitoare şi niciodată o civilizaţie n-a fost atât de aristocratică precum civilizaţia franceză în epoca Luminilor. La adăpostul unei importante proprietăţi funciare, adaptând senioria la nevoile economiei de piaţă, beneficiară a creşterii rentei funciare, aflată adesea la originea marilor afaceri comerciale şi industriale, nobilimea îşi rezervă o mare parte a prosperităţii epocii. Dar de când a fost

eliberată de sub tirania lui Ludovic al XIV-lea, nu reuşeşte să-şi pună la punct relaţiile cu statul. Odată cu puterile ei tradiţionale, a pierdut esenţialul raţiunii sale de a fi şi nu reuşeşte să-şi definească o vocaţie politică. În acest domeniu, şi pentru a simplifica lucrurile, putem spune că dispariţia lui Ludovic al XIV-lea lasă faţă în faţă cel puţin trei nobilimi, care corespund celor trei atitudini faţă de modernizarea statului: o nobilime *à la polonaise*, adică ostilă statului, cu nostalgia vechii sale dominări locale, gata să recucerească un trecut pe care îl idealizează. O nobilime *à la prussienne*, care doreşte, dimpotrivă, să confişte în folosul său modernizarea statului, să monopolizeze posturile şi, mai ales, gradele militare, să facă din îndeplinirea serviciului noua sa raţiune de a fi. În fine, o nobilime *à* l'anglaise, animatoare a unei monarhii constituţionale, aristocraţie parlamentară a timpurilor noi.

Niciuna dintre aceste trei evoluţii n-a fost posibilă. Prima era fără speranţă, vis paseist al unei identităţi pierdute. Dintre celelalte două, monarhia franceză nu a ales sau facilitat niciuna, fiind aruncată de la una la alta în succesiunea clanurilor şi miniştrilor. A doua, fără îndoială, s-a dovedit prea oligarhică într-o societate civilă în expansiune rapidă, în care cererea de posturi şi de demnităţi era prea importantă pentru a fi limitată la naştere. Cât despre cea de-a treia, regii Franţei nu i-au explorat niciodată sistematic căile, cel puţin până în 1787. Dar nici nobilimea nu acceptă decât târziu preţul acestei din urmă evoluţii, şi anume pierderea privilegiului fiscal şi constituirea unei clase dominante bazate pe bogăţie: monarhia proprietarilor conturată o clipă de Turgot.

Aici este criza fundamentală a secolului al XVIII-lea francez, unde se leagă o parte a revoluţiei. Nici regele Franţei, nici nobilimea nu propun o politică sau instituţii care să poată integra statul şi societatea conducătoare în jurul unui consens minim. În lipsa acestora, acţiunea

regală oscilează, între despotism şi capitulare, în jurul problemei centrale a impozitului; nobilimea numai are decât un principiu de coeziune: ostilitatea faţă de stat în numele unei identităţi sociale al cărei secret l-a pierdut şi a cărei amintire nu izbuteşte s-o însufleţească.

Astfel putuse stăpâni Ludovic al XIV-lea procesul de promovare şi de competiţie a elitelor în interiorul unei societăţi divizate în stări, pentru a face din el principiul construirii statului. Ludovic al XV-lea deja n-o mai poate face, iar Ludovic al XVI-lea şi mai puţin. Veşnic hărţuiţi între fidelitatea faţă de vechile solidarităţi senioriale şi exigenţele noii raţionalităţi sociale şi birocratice, prizonieri a doua moduri contradictorii de ierarhie şi de mobilitate socială, ei îşi petrec timpul cedând unui grup, apoi altuia, adică aliniindu-se la conflictele multiple care sfâşie elita conducătoare. Susţinându-l pe Machault, apoi pe Choiseul; pe Maupeou, apoi pe Turgot. Încercând toate politicile, fără a le duce vreodată la capăt: de fiecare dată, acţiunea statului suscită ostilitatea vie a unei mari părţi a elitelor conducătoare, fără ca acestea să se afle vreodată împreună, de o singură parte, pronunţându-se fie pentru despotismul luminat, fie pentru reformismul liberal. Elitele secolului al XVIII-lea sunt conducătoare şi inerent revoltate. În realitate, îşi rezolvă conflictele interne pe seama absolutismului, pe care Loménie de Brienne sfârşeşte prin a-l îngropa în 1788. Nici criza din 1789 nu leva reface unitatea, decât în imaginaţia ideologilor stării a treia; şi nici declanşarea revoluţiei, prin ceea ce numim „revolta aristocratică”, nici comportamentul multora dintre deputaţii nobili în Constituantă, nici opera în sine a Constituantei nu pot fi înţelese fără o referire la această criză a puterii şi a elitelor în secolul al XVIII-lea. Dacă Revoluţia Franceză – ca toate revoluţiile – întâmpină, cel puţin la începuturile sale, rezistenţe atât de dispersate şi de prost coordonate e pentru că Vechiul Regim a murit

înainte de a fi fost învins. Revoluţiile se caracterizează înainte de toate prin slăbiciunea şi izolarea puterii care cade. Dar şi prin reinventarea epică a propriei istorii; de unde reconstrucţia revoluţionară a hidrei aristocratice, care constituie *a contrario* o redefinire a valorilor sociale, un imens mesaj eliberator şi remistificator deopotrivă, pe care ne-am înşela să-l luăm drept analiză istorică.

În această criză a elitelor, ar mai fi de văzut rolul jucat de diferenţieri – sau unificare – din punct de vedere cultural. E o vastă problemă, neexplorată, ca întregul domeniu al sociologiei istorice a culturii. E clar, cel puţin, că nobilimea de la Versailles şi din oraşe citeşte aceleaşi cărţi ca şi burghezia cultivată, discută despre Descartes şi Newton, deplânge nenorocirile îndurate de Manon Lescaut şi se bucură la apariţia unor cărţi ca *Lettres philosophiques* (*Scrieri filosofice*) sau *La Nouvelle Héloise* (*Mia sau noua Eloiză*); alternativa politică a secolului prinde contur nu în graniţele sociale ale stărilor, ci în interiorul societăţii cultivate. Faţă de revendicarea parlamentară şi liberală, bunul-simţ genial al unui Voltaire schiţează un reformism monarhic, care contestă mai puţin autoritatea regelui şi mai mult societatea civilă, inegalitatea din naştere, clerul, religia revelată; fiziocraţii vor teoretiza această societate a proprietarilor care trebuie să servească drept sprijin unui despotism luminat. Toate aceste opţiuni culturale sau politice nu creează clivaje sociale; dimpotrivă, viaţa mondenă, academiile, lojile francmasonice, cafenelele şi teatrele, pe scurt Oraşul, după Curte, a ţesut puţin câte puţin o societate a Luminilor extrem de aristocratică, dar deschisă şi talentului, şi banilor plebei. O societate a elitelor, şi aceasta, care exclude nu numai clasele populare, ci cea mai mare parte a nobilimii regatului. Amestec instabil şi seducător de inteligenţă şi rang, de spirit şi snobism, această lume e capabilă să critice tot, inclusiv şi mai ales

pe ea însăşi; fără să ştie, ea se află în fruntea unei profunde remanieri a elitelor şi a valorilor. Ca din întâmplare, nobilimea înnobilată, magistraţii şi, mai ales, finanţele joacă aici un rol primordial, creând o punte între lumea din care vine şi lumea în care a parvenit; e o mărturie în plus a importanţei strategice a acestei zone de legătură a societăţii francezo, care caută pe pipăite, cu acea ironie puţin masochistă care însoţeşte dublul său sentiment de stranietate şi de reuşită, calea unei sociabilităţi „burgheze".

Acestei solidarităţi orizontale a societăţii Luminilor, Albert Soboul îi consacră optsprezece rânduri (p. 279), care sunt un fel de remuşcări de-o clipă pentru lungile expuneri despre „ideologia aristocratică" sau „filosofia" burgheză – trebuie doar ca şi lumea culturală să-şi extragă principiile de clasificare tot din conflictul aristocraţie/burghezie! Cădem atunci în extraordinare simplificări, în care ignorarea textelor şi operelor rivalizează cu platitudinea analizei. Montesquieu este de-a dreptul campion al „reacţiei parlamentare şi feudale", ca şi cum ar fi vorba de acelaşi lucru. Soboul foloseşte lucrarea lui Althusser[132], dar amputând-o de toată analiza asupra modernităţii lui Montesquieu, după cum scoate în evidenţă un articol scris de D. Richet[133], dar pentru a-i inversa sensul. El nu reuşeşte să conceapă că există o legătură dialectică, în dezvoltarea societăţii franceze, între privilegiu şi libertate. Categoriile ideologice din '89—93, sunt folosite implicit, şi aici, drept măsură universală a istoriei. În faţa acestei gândiri aristocratice, lui Soboul îi rămâne să inventeze un contracurent „burghez": e vorba pur şi simplu de „filosofie şi filosofi". Am aflat, în treacăt,

---

132 Althusser, Montesquieu. La politique et l'histoire, Paris, 1959.

133 D. Richet, „Elites et despotisme", în Annales E.S.C., ian.—febr. 1969, pp. 1-23.

că „burghezia industrială nu era încă destul de dezvoltată pentru ca venirea sa la putere să se traducă în plan literar: trebuia aşteptat secolul al XIX-lea” (p. 277). Dar, dimpotrivă, pentru burghezia non-industrială, ce de interpreţi incomparabili! Voltaire, d’Alembert, Rousseau (pe care viitorii sanculoţi şi-l împart, desigur, cu burghezia), Condorcet; pe scurt, este vorba despre „Lumini”, salvate astfel de orice contaminare aristocratică şi reinstaurate în demnitatea lor supremă de vestitoare ale revoluţiei burgheze şi populare. Un amestec atât de extravagant de aproximări grosolane şi de locuri comune descurajează orice comentariu critic. Să mai citǎm şi acordul final (p. 381), care l-ar fi încântat pe Flaubert: „Audienţa Luminilor a fost multiplă, după cum filosofii au fost diverşi. Dar filosofia e una şi aşa rămâne”.

Astfel, prin vocea tardivă, dar fidelă a lui Albert Soboul, Revoluţia Franceză a descris viaţa muribundă sau prenatală a marilor personaje istorice pe care în sfârşit le va întrona: „aristocraţia feudală”, burghezia care nu încetează să urce, ţărănimea antifeudală şi viitorii sanculoţi. Cortina se va putea ridica asupra marii celebrări; îi sugerăm lui Albert Soboul să-şi intituleze volumul al II-lea: „Amintirile unui revoluţionar”.

III

Cu Claude Mazauric, intrăm într-o lume puţin spontană. Stilul îşi pierde orice prospeţime, iar predica sau critica devin militante. O treime din cărţulie[134] este constituită de un articol deja publicat în *Annales historiques de la Révolution française* (*Analele istorice ale Revoluţiei Franceze*) [135] şi consacrat acelei „Revoluţii franceze” publicate acum cinci ani de Denis Richet şi de mine. Dar materialul adăugat articolului iniţial este

134 Claude Mazauric, op. cit.

135 A.H.R.F., 1967, pp. 339-368.

aproape exclusiv de tip politic sau ideologic. De aici, câteva probleme.

În primul rând, nu se obişnuieşte ca autorul unei cărţi să răspundă criticilor: odată scrisă şi editată, o carte se apără (sau nu); cititorii sunt cei care decid. A publica o carte înseamnă a te supune criticii. Mi se pare deci că nu este cazul să discut aici recenzia lui Mazauric, dar el îmi dă acest drept chiar prin faptul că scrie o carte despre cartea noastră. Nu că această revanşă mi-ar face plăcere; în fond, nu este agreabil nici să critici o critică, nici să cedezi amorului propriu de autor faţă de o carte deja veche pe care, cel puţin pentru partea care îmi revine, n-aş mai fi scris-o la fel astăzi. Dar cum în această ipoteză, aş fi avut mai degrabă tendinţa să-mi agravez cazul faţă de judecătorul meu şi să fiu, dacă pot spune astfel, din ce în ce mai „revizionist", e probabil util să dezbatem nu cartea, ci câteva probleme implicate de textul lui Mazauric.

Şi, de asemenea, cum să abordăm această proză tristă, jumătate ştiinţifică, jumătate politică? Cum, şi chiar de ce, să-i răspunzi unui autor care acuză o istorie a Revoluţiei Franceze că este anticomunistă, antisovietică, chiar antinaţională? Dacă Mazauric vrea să spună prin asta că orice Revoluţie trebuie, în viziunea sa, să stea mărturie despre *cealaltă* revoluţie şi că demonstrarea acestei finalităţi implicite este criteriul patriotismului, iată-ne exact în acea teleologic moralizantă care serveşte drept automulţumire istoricului, dar care nu merită niciun minut de discuţie, în această formă rudimentară. Dacă semnalează, pur şi simplu, faptul că orice istoric al Revoluţiei Franceze, are, faţă de obiectul său de studiu, ale cărui conflicte le-am interiorizat toţi mai mult sau mai puţin, presupoziţii de ordin existenţial şi politic, el afirmă lucruri evidente pe care nu mai e nevoie să le dezbatem. Citindu-l, este clar că nici el, nici eu nu avem aceeaşi judecată asupra lumii actuale şi că aceasta nu rămâne

probabil fără consecinţe asupra reelaborării trecutului din perspectiva noastră subiectivă. Istoria, care se scrie, desigur, este tot istorie. Dar, numai dacă nu cazi într-un relativism integral, care ar însemna a face din prezent linia de demarcaţie între diferitele lecturi ale trecutului, trebuie să încerci să înţelegi medierile intelectuale prin care experienţa şi atitudinile pregătesc opera: acestea sunt ipotezele şi prezumţiile sale, prealabile oricărui început de demonstraţie. Ale lui Mazauric îmi par identice cu ale lui Soboul, la drept vorbind cele mai sterile din toate, pentru motivele expuse mai sus; ele constau în a interioriza, prin intermediul unui marxism degradat, ideologia revoluţionară din ’89—94, după o scară de valori implicită, unde gradul de participare populară la eveniment serveşte drept punct de reper pentru comuniunea şi speranţele istoricului. Punctul meu de plecare este evident invers şi se află în ipoteza că evenimentele revoluţionare sunt, prin natura lor, evenimente cu o foarte puternică „încărcătură” ideologică şi în care funcţia de mască exercitată de ideologie în raport cu procesele reale joacă un rol maxim. Orice revoluţie este o teribilă ruptură în spirite; dar şi, în fapte, o formidabilă re-asumare a trecutului. Prima datorie a istoricului este de a spulbera iluzia fondatoare şi finalistă care-i ţine legaţi în imensul eveniment pe protagoniştii săi şi pe moştenitorii acestora. Putem, desigur, să discutăm la nesfârşit dacă presupoziţia lui Mazauric este revoluţionară, iar a mea conservatoare. Din punct de vedere intelectual, cred că problema nu are sens. Dar cel mai bine este să ne limităm la ceea ce textul lui Mazauric comportă ca analiză istorică şi să ne conturăm dezacordurile asupra unor chestiuni precise.

Un personaj metafizic: „Revoluţia burgheză”.

Să pornim, dacă vreţi, de la conceptul de „revoluţie burgheză”. El oferă interpretării istorice a evenimentelor franceze un punct de fixare aproape providenţial, printr-o

conceptualizare generală care ne permite să înglobăm nu numai multiplicitatea şi dezvoltarea datelor empirice, ci şi diferitele niveluri ale realităţii: el trimite, deopotrivă, la nivelurile economic, social şi politico-ideologic. La nivelul economiei, se presupune că evenimentele care se petrec în Franţa între 1789 şi 1799 eliberează forţele de producţie şi nasc în dureri capitalismul; la nivel social, ele traduc victoria burgheziei asupra vechilor clase „privilegiate" ale Vechiului Regim; în sfârşit, în termeni politici şi ideologici, ele reprezintă instaurarea unei puteri burgheze şi triumful Luminilor asupra valorilor şi credinţelor din epoca precedentă. Plasată în interiorul acestor trei „tendinţe" istorice, revoluţia e gândită nu numai ca ruptură fundamentală între „înainte" şi „după", dar şi ca o consecinţă decisivă şi un element întemeietor al acestor tendinţe; iar ansamblul celor trei niveluri de interpretare este subsumat unui concept unic, acela de „revoluţie burgheză", ca şi cum inima evenimentului, caracterul său cel mai important, ar fi de natură socială. Tocmai prin această alunecare teoretică s-a produs, în istoriografia franceză, trecerea insidioasă şi permanentă de la un marxism bazat pe conceptul de „mod de producţie" la un marxism redus la lupta de clasă: o asemenea schemă intelectuală n-ar face decât să deformeze interpretarea Revoluţiei Franceze de către ea însăşi, printr-o întoarcere la istoriografia, care, de la Sieyès la Barnave, a elaborat, înaintea lui Marx şi după exemplul Revoluţiei Franceze, conceptul de luptă de clasă. Prin această reducţie a lui Marx, care devine aici simplu intermediar al unei întoarceri la origini şi vehicul al unei tautologii şi al unei identificări, Soboul şi Mazauric regăsesc ideologia care-i hrăneşte, şi care nu este de natură teoretică, ci aproape afectivă, pentru primul, şi politică, pentru al doilea: exaltarea dialecticii egalitare şi prin urmare a finalităţii sale permanente, tupilată în inima prezentului nostru şi de

acum încolo vie ca o dublă şi inerentă moştenire.

În realitate, nici conceptualizarea marxistă prin intermediul modului de producţie, nicio interpretare – luptă de clasă reluată de protagoniştii evenimentului nu sunt compatibile cu o periodizare scurtă a Revoluţiei Franceze, cu un decupaj cronologic 1789 – 1799 sau – cu atât mai mult – 1789 – 1794.

Dacă vorbim de apariţia unui „mod de producţie capitalist" în locul unui „mod de producţie feudal", e clar că nu putem data această mutaţie ca fiind legată de un eveniment întins pe câţiva ani. Nu pot, în cadrul acestui articol, să intru în imensa discuţie asupra naturii Vechiului Regim[136]. Dar această discuţie pune în valoare, oricare ar fi sensul dat conceptului de „regim feudal" sau de „feudalism", ideea de tranziţie: deopotrivă o natură socio-economică mixtă şi o cronologie lungă. În consecinţă, e cu totul arbitrar să desparţi revoluţia de „amontele" său, şi să-i păstrezi, la nivelul procesului social obiectiv, semnificaţia de ruptură radicală pe care i-au dat-o protagoniştii ei. Este adevărat că modelul conceptual al unui „mod de producţie feudal" nu este incompatibil cu ideea că în secolul al XVIII-lea în Franţa sunt create condiţiile lichidării acestuia, dar ar trebui atunci demonstrat prin ce se verifică ipoteza conţinută în model, adică, de exemplu, cum împiedică drepturile feudale dezvoltarea capitalismului la ţară sau cum anume structura societăţii divizate în stări şi existenţa unei nobilimi împiedică constituirea unei economii industriale bazate pe profit şi liberă iniţiativă. Demonstraţia este

---

136 Dimensiunea bibliografiei descurajează dinainte orice recenzare, în cadrul acestui eseu. Trimit, mai ales în legătură cu interpretarea marxistă a acestei probleme, la o discuţie care are meritul de a nu fi prea dogmatică: The Transition from Feudalism to Capitalism. A Symposium, de P.M. Sweezy, M.Dobb, H.D.Takahashi, R.Hilton, C.Hill, Londra, 1954.

departe de a fi uşoară, sau evidentă, în măsura în care capitalismul se instalează în porii societăţii senioriale, la ţară[137] şi în mod considerabil prin intermediul nobilimii, în ceea ce priveşte industria. De altfel, departe de a fi blocată, economia franceză din secolul al XVIII-lea este prosperă şi cunoaşte ritmuri de creştere comparabile cu ritmurile engleze[138]; criza de la sfârşitul secolului este o conjunctură nefavorabilă într-o tendinţă prosperă. În sfârşit, dacă este adevărat că Revoluţia Franceză este interpretabilă în termeni de trecere de la un mod de producţie la altul, aceleaşi dificultăţi ne aşteaptă spre aval – durează mult demararea acestui capitalism sălbatic ale cărui forţe se consideră că au fost eliberate de Revoluţie. La ţară, el este frânat, mai mult decât înainte de 1789, de consolidarea micii proprietăţi. La oraş, nu rezultă că Revoluţia ar asigura, rapid, dezvoltarea acestui capitalism după ce evident îi provocase sau accelerase criza în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea. Şi, dacă e adevărat că la nivelul ideilor şi mecanismelor sociale, anul 1789 avansează un anumit număr de principii juridice care stau la baza promovării talentelor şi a economiei de piaţă, marea escapadă militară a ţăranilor francezi de-a lungul Europei, din 1792 până în 1815, nu pare tocmai dictată de calculul burghez al raţionalităţii economice. Dacă ţinem la conceptualizare în termenii „modului de producţie”, trebuie să luăm drept obiect de studiu o perioadă infinit mai vastă decât anii Revoluţiei Franceze, dacă nu, ipoteza intelectuală nu descoperă aproape nimic în raport cu datele istoriei[139].

---

137 Cf. supra, pp. 121-122.

138 Cf. F.Crouzet, „Angleterre et France au XVIIIe siècle. Essai d’analyse comparée de deux croissances économiques“, în Annales E.S.C., martie-aprilie, 1966, pp. 254-291.

139 Engels îi scrie lui Kautsky într-o scrisoare din 20 februarie 1889: „Atunci vei reuşi să depăşeşti dificultăţile pe care încerci să le ataci la

De aceea, fără îndoială, problematica marxistă este atât de uşor degradată în „revoluţie burgheză” şi în analiză de tip socio-politic, puterea burgheză succedând, prin Revoluţie, puterii nobililor, iar societatea burgheză societăţii bazate pe stări. Dar aici referinţa marxistă are constrângeri. R. Robin, care are meritul de a lua marxismul în serios, a propus recent[140] să numească burghezie a Vechiului Regim ansamblul grupurilor sociale legate de structurile Vechiului Regim, adică „având bază funciară, funcţionărească şi plebee”, păstrând termenul de burghezie pentru accepţia marxistă, cu alte cuvinte, clasă care trăieşte din exploatarea forţei de muncă salariate. Dintr-un punct de vedere marxist, este o clasificare utilă; dar problema istorică este că, pe de o parte, revoluţia este făcută şi dirijată, cel puţin în majoritate, de burghezia Vechiului Regim; şi că, pe de altă parte, dacă analizăm procesul revoluţionar nu la nivelul protagoniştilor, ci al rezultatelor obiective, constatăm că modul de formare a burgheziei, în timpul Imperiului, nu este fundamental diferit de acela de dinainte de 1789; negoţul, pământul şi serviciul de Stat (unde armata a înlocuit funcţionarul) [141]. Şi aici, modelul conceptual câştigă în rigoare ceea ce pierde în valoare operatorie, pentru o perioadă atât de scurtă.

---

p. 53 prin afirmaţii vagi şi aluzii misterioase cu privire la noile moduri de producţie. [...] Eu aş vorbi mult mai puţin despre noul mod de producţie. El este de fiecare dată despărţit de faptele de care aminteşti printr-o prăpastie uriaşă. Prezentat în felul acesta, nemijlocit, el apare ca o pură abstracţiune care nu lămureşte deloc lucrurile, ci, dimpotrivă, le face şi mai neclare.“ Marx-Engels, Opere, voi. 37, Ed. Politică, Bucureşti, 1988, pp. 143-144.

140 R. Robin, op. cit., p.54.

141 G. Chaussinand-Nogaret. L. Bergeron et R. Foster, „Les Notables du grand Empire en 1810“. Comunicare la Congresul de istorie economică şi socială, Leningrad, 1970. Apărută în Annales E.S.C., sept.-oct., 1971.

Definiţiile lui R. Robin au măcar meritul de a-şi urma logica până la capăt; punând probleme a căror rezolvare nu o pot facilita, ele arată impasul unei analize strict structurale în cazul unui eveniment ca Revoluţia Franceză, înţeleasă într-un sens cronologic scurt. Cu Mazauric, care se cramponează de ontologic cu atât mai mult cu cât nu îi defineşte elementele, ne întoarcem la sfântul Toma: „Revoluţia nu este altceva decât modul de existenţă al crizei structurilor Vechiului Regim în ansamblu şi depăşirea acestuia.[142]” De aceea, el trebuie să menţină cu orice preţ ceea ce constituie subiectul şi în acelaşi timp obiectul acestei depăşiri, cauza şi sensul evenimentului:

Revoluţia burgheză, care, subliniază el, este o revoluţie dincolo de aparenţa haotică a perioadei 1789 – 1794, pentru că această „perioadă ascendentă” este marcată de o „radicalizare” crescândă a fenomenului şi de o intervenţie de asemenea crescândă a maselor populare[143].

Iată deci cum apare *deus ex machina*: nu numai o clasă socială, căci „Revoluţia burgheză” nu înseamnă burghezie revoluţionară, nu numai desfăşurarea plină de forfotă a unei crize care aduce la lumină contradicţiile de tot felul ale societăţii civile, dar şi un proces în mod inseparabil subiectiv şi obiectiv, un protagonist şi un sens, un rol şi un mesaj, uniţi, reconciliaţi împotriva vânturilor şi valurilor deoarece constituie, în realitate, figura viitorului pe care sunt însărcinaţi să-l anunţe. Mazauric deplasează nucleul acestui sens care procedează totdeauna de-a-ndoascica, de la ulterior spre anterior; de la Marx el a reţinut măcar această îndoială elementară: oamenii trăiesc altceva decât ceea ce cred că trăiesc. Expulzat din conştiinţele individuale, *cogito*-ul se refugiază în subiectele

142 Mazauric, op. cit., p. 52.
143 idem, p. 55.

colective, dar îndoiala i se alătură: burghezia urmăreşte realizarea unor scopuri care nu reprezintă întocmai ceea ce-şi închipuie ea; această bănuială salutară se opreşte brusc în faţa făuritorului de „concepte”, aici singurul inocent în materie de ideologie. După ce semn este recunoscut ca deţinător al unui sens în sfârşit nefalsificat? După faptul că, în lumina figurilor ulterioare ale istoriei, el poate „elabora” conceptul de Revoluţie burgheză. Cititorul trebuie să se mulţumească cu această garanţie.

E adevărat că el nu va putea căuta nod în papură caracterului providenţial al acestui concept bun la toate. Aşa cum Dumnezeul cartezian, aflând existenţa în numărul atributelor sale, nu poate prin aceasta să nu mai existe, burghezia lui Mazauric este, din capul locului, o esenţă superb dotată. Ce nu găsim la ea, „în mod potenţial”? Susţinerea populară şi alianţa ţărănească sunt deja conţinute, astfel încât, acceptându-le burghezia nu face decât să-şi dezvolte „natura” şi niciodată n-a coincis în asemenea măsură cu ea însăşi. Dar acest spinozism căruia îi e ruşine de imobilitatea unei istorii infectate de logică trebuie plătit; sunt evidente avantajele pe care le oferă unei demonstraţii temătoare: el permite ştergerea multiplicităţii, a coincidenţelor, a improvizaţiilor mereu noi ale crizei; înglobate şi resorbite de la început în totalitatea esenţei – ca şi contrarevoluţia în revoluţie şi războiul în revoluţie – ele sunt cel mult figurile unui unic proiect; trimit continuu la irecuzabila unitate a conceptului. „Revoluţia burgheză” este un monstru metafizic desfăşurând inele succesive în care strangulează realitatea istorică pentru a face din ea *sub specie aeternitatis*, termenul unei întemeieri şi al unei prevestiri.

Revoluţiile franceze în realitate, conceptul îi este util istoricului – căci, personal, cred că aşa este – în măsura în care folosirea sa este controlată şi limitată. A analiza „revoluţia burgheză” înseamnă mai întâi, la nivelul cel mai

simplu, a studia nu numai participarea diferitelor grupuri burgheze la Revoluţie, proiectele şi activităţile lor, dar şi reacţiile lor faţă de convulsiile sociale generalizate. Din acest punct de vedere, pare probabil, cum subliniază permanent Cobban, că grupurile burgheze cele mai angajate în revoluţie sunt în general puţin legate de modul de producţie capitalist; dar şi că există, încă din 1789, mai multe revoluţii în Revoluţie[144] şi mai ales, încă de la început, odată cu redactarea caietelor, există o revoluţie ţărănească în mare măsură autonomă în raport cu proiectul burghez. Faptul de a fi demonstrat primul acest lucru[145] este, după mine, imensul merit al lui Georges Lefebvre şi probabil una dintre contribuţiile sale capitale la istoria revoluţionară; apoi, lucrări foarte importante ca acelea ale lui P. Bois[146] sau Ch. Tilly[147] au amplificat demonstraţia pornind de la o problematică întrucâtva diferită şi de la analiza raporturilor oraş-sat. Deşi concluziile lor sunt diferite şi, în anumite puncte, contradictorii, ei au în comun faptul că pun amândoi în valoare marca autonomie politică a lumii ţărăneşti, alcătuită esenţialmente din suspiciunea faţă de oamenii de la oraş, fie aceştia seniori, vechi seniori, vechi burghezi sau noi burghezi. În cartea lui P. Bois, după cum am văzut[148], doleanţa antiseniorială din ’89 acoperă şi într-o oarecare măsură prefigurează suspiciunea antiburgheză

144 Mazauric pare a accepta mai întâi această idee (p. 26) pentru a o respinge apoi (p. 55), fără să înţeleg exact cum conciliază cele două analize.

145 Cf. mai ales un text din 1932: „La Révolution française et les paysans“ (publicat în Eludes sur la Révolution française, op. cit.), unde Georges Lefebvre este deosebit de clar, atât în privinţa pluralităţii revoluţiilor în Revoluţie, cât şi a autonomiei acţiunii ţăranilor.

146 P. Bois, op. cit.

147 Ch.Tilly, La Vendée, Fayard, 1970.

148 Cf. supra, p. 126.

din ’90—91 şi revolta antirepublicană a şuanilor; astfel, ţărănimea din departamentul Haut-Maine nu *devine* ostilă Revoluţiei burgheze pentru că ar fi fost decepţionată de bilanţul ei, aşa cum, închis în schema sa, îşi imaginează Mazauric[149]; pur şi simplu ea este, dacă nu ostilă, cel puţin indiferentă şi neîncrezătoare în privinţa oraşelor chiar din 1789. Exact aceeaşi frustrare este investită împotriva drepturilor senioriale şi împotriva capitalismului rural, simbolizat de burghez, locuitorul oraşelor. Dacă revoluţia burgheză întemeiază relaţii sociale de tip capitalist, revoluţia ţărănească lucrează pe cont propriu; iar acordul „antifeudal” maschează imagini extrem de diferite ale schimbării, fie la nivelul conştient, fie la acela al procesului obiectiv.

E o idee falsă, deşi a fost răspândită, aceea care constă în a crede că revoluţiile se nasc obligatoriu din dorinţa anumitor clase sau grupuri sociale de a accelera o schimbare prea lentă, după opinia lor. Revoluţia poate însemna, în cutare sector al societăţii direct implicat în răsturnarea ordinii tradiţionale, şi ideea de rezistenţă la o schimbare considerată prea rapidă. Frontul revoluţionar nu se constituie, ca bătăliile ordonate de vechile manuale de artă militară, după o schemă lineară a istoriei, în care toate clasele care animă mişcarea doresc şi anunţă un viitor identic, chiar dacă toate cele care rezistă se aliniază rapid la o aceeaşi imagine a trecutului. Dimpotrivă, el e prin natura sa fluctuant, supus unei conjuncturi politice care evoluează foarte repede, şi mai ales eterogen, constituit din elemente ale căror obiective pot fi diferite, chiar contradictorii.

Când izbucneşte Revoluţia Franceză, regatul Franţei nu se caracterizează prin absenţa schimbării, dimpotrivă; el se supune, de mai bine de o jumătate de secol, unor

149 Mazauric, op. cit., p. 235.

schimbări economice şi sociale extrem de rapide, cărora Statul li s-a adaptat cu greu; nimic nu e mai greu şi, de altfel, mai periculos pentru un sistem absolutist decât să-şi modifice anumite elemente funcţionale şi, mai ales, să se liberalizeze. Dar este valabilă şi pentru clasele sociale; nu numai pentru nobilime, dar şi pentru clasele populare, deosebit de vulnerabile faţă de ruptura echilibrelor tradiţionale iar din punct de vedere politic mai puţin conştiente de mizele şi obiectivele competiţiei pentru putere. Astfel încât lucrurile sunt departe de a fi atât de simple cum îşi imaginează Mazauric[150] când descrie, de fiecare parte a căii regale a Revoluţiei-burgheze-cu-suportpopular, pe cei doi abandonaţi ai marii aventuri, cei doi excluşi din uniunea naţională: mişcarea în sânul secţiilor din Paris, la stânga, şi Vandeea ţărănească, la dreapta. În realitate, din 1789 până în 1794, torentul revoluţionar, deşi a fost îndiguit şi canalizat de grupurile care se succedă la putere – după ce mai întâi i-au cedat – nu a fost niciodată realmente controlat, pentru că este constituit din interese şi viziuni contradictorii. Ceea ce explică, fără îndoială, rolul fundamental, prin compensaţie, al unei ideologii puternic integratoare ca iacobinismul. Dar istoria trebuie oare să creadă totul cu naivitate?

E adevărat că rămân multe de făcut în analiza internă a ceea ce constituie, la nivel politic, mişcarea revoluţionară. Cunoaştem bine, graţie lui Daniel Guérin, Albert Soboul, Georges Rudé şi Richard Cobb, revendicările micii populaţii urbane şi rolul ei politic în 1793 – 1794. Dar nu ştim bine ce influenţă au exercitat în oraşe suprimarea corporaţiilor şi liberul joc al rivalităţilor intra şi inter-profesionale care i-a urmat[151]; cunoaştem şi

150 Mazauric, op. cit., pp. 235-236.

151 Găsim intuiţii interesante asupra acestor aspecte ale revoluţiei urbane într-o scrisoare a lui Engels către Kautsky (21 mai 1895) despre Revoluţia Franceză. Engels subliniază aici rolul jucat, în Teroare, de ceea

mai puţin rolul jucat de importanta migraţie către oraş care caracterizează secolul al XVIII-lea şi de existenţa unei populaţii urbane recent dezrădăcinate din ferma natală, ajunsă la Paris, după exemplul lui Nicolas de Restif, pentru a se simţi aici parcă deposedată de ea însăşi. Nu e imposibil ca un anumit număr de secrete ale comportamentului politic în secţii să ţină mai degrabă de fenomene de acest tip decât de simple diferenţe de tip sociologic. La fel, detaliul comportamentelor ţărăneşti, al motivaţiilor lor şi al raportului sat-oraş în timpul Revoluţiei este încă prea puţin cunoscut, ceea ce e sigur este că dominaţia urbană asupra lumii rurale nu se restabileşte decât parţial începând din vara lui ’89; ţăranii proprietari refuză masiv răscumpărarea drepturilor, prevăzută de decretele din 4 – 11 august[152] iar textele „montagnarde” din august ’92 şi iulie ’93, care îi vor elibera de orice despăgubire, nu sunt decât consacrarea juridică a faptului împlinit. Burghezii revoluţionari ai oraşelor, sacrificând o proprietate de-acum burgheză (căci era convertită prin obligaţia răscumpărării), au cedat în faţa ţărănimii. Cuvântul lui G. Lefebvre este cel just; în afara cazurilor şi zonelor de ostilitate armată (Vandeea, revolta şuanilor) în care a trebuit să lupte, burghezia a „căzut la învoială” cu ţărănimea, adică a negociat, în toate etapele cheie ale

---

ce el numeşte „declasaţii“, rămăşiţele sociale ale vechilor structuri corporative şi „feudale“ (Werke, vol. XXXIX, pp. 482—483).
Cf. în această ordine de idei, şi articolul lui Louis Bergeron în „Les sans-culottes et la Révolution française“, Annales E.S.C., 1963, nr. 6.

152 Problema este puţin cunoscută. Eu generalizez aici, ca o ipoteză probabilă, indicaţiile date pentru zona de sud-vest de: Ferradon, Le Rachat des droits féodaux dans la Gironde, 1790—1793, Paris, 1928 (pp. 200—311); D. Ligou, Montauban à la fin de l'Ancien Régime et aux débuts de la Révolution, Paris, 1958 (pp. 384—385). Aceeaşi interpretare generală la E. Labroussc, în R. Mounier, E. Labroussc şi M. Bauloiseau, Le XVIIIe siècle, vol.V din Histoire générale des civilisations, ed. a cincea, Paris, 1967, p. 383.

Revoluţiei: la 4 august, în momentul marii reconstrucţii „constituante”, după 10 august, după 31 mai-2 iunie.

Războiul, teroarea, ideologia

De altfel, dacă nu ţinem cont de această extraordinară şi multiplă fragilitate a frontului revoluţionar (fragilitate a noii clase conducătoare, ale cărei grupuri îşi dispută prin supralicitare o putere disponibilă, fragilitate a coaliţiei, hărţuită de interese divergente sau contradictorii, utopii şi nostalgii care le maschează) cum am putea explica războiul? Ştiu că Mazauric consideră secundară această problemă. El declară că războiul este o „componentă *naturală*”[153] a Revoluţiei. Minunat cuvânt! Căci, odată cu această întoarcere solemnă la bunul abate Pluche, „Revoluţia burgheză” îşi găseşte fără efort noua sa rachetă purtătoare, pentru că aceasta era în mod providenţial încastrată în prima şi, de la început, menită aceluiaşi scop. Dar, dacă vrem să rămânem serioşi, declanşarea războiului între Revoluţia Franceză şi Europa este probabil una dintre problemele cele mai importante şi cele mai revelatoare din istoria Revoluţiei. Acest război, pentru motive pe care nu le dezvolt aici, este mai degrabă acceptat decât dorit de Europa regilor, în ciuda presiunilor exercitate de emigranţi şi de familia regală. În Franţa el este, dimpotrivă, dorit de către Curte şi de forţele sociale nostalgice ale Vechiului Regim, dar, în iarna lui ’91—92, aceste forţe sunt slabe şi cu totul incapabile să declanşeze conflictul dorit. În realitate, Revoluţia este cea care, în ciuda lui Robespierre, vrea războiul contra regilor: Revoluţia, dar încă o dată: care?

Îmi dau seama ce poate face, din imensa aventură care începe, un conflict caracteristic unei „revoluţii burgheze”: vechiul contencios mercantil franco-englez şi presiunea deosebită a grupului girondin. Dar asupra

153 Op. cit., p. 57. Cuvântul c subliniat de Mazauric.

primului punct cred că sunt de acord cu cea mai mare parte a istoricilor Revoluţiei[154] scriind că rivalitatea economică franco-engleză este relativ secundară în declanşarea războiului. Raţiunile de politică internă franceză au desigur prioritate, din punct de vedere subiectiv şi obiectiv, faţă de interesele contradictorii ale celor două ţări în comerţul internaţional. Cât despre Brissot şi cei care se vor numi girondini, deşi e adevărat că sunt avocaţii elocvenţi ai războiului, nu sunt ei singurii care poartă răspunderea acestuia. În Adunare, viitorii montagnarzi tac; marii lideri de opinie, Danton, Desmoulins, Marat, îl abandonează pe Robespierre foarte devreme, în decembrie. împărtăşind, de altfel, proiectul girondinilor de a radicaliza Revoluţia, ei au dreptate, împotriva lui, *din acest punct de vedere*: războiul va fi nodul unităţii şi al supralicitării revoluţionare.

Aceasta pentru că nu este doar un război burghez, nici în principal burghez. Regele l-a dorit ca ultimă şansă a reabilitării sale, poporul îl acaparează ca pe o extindere a misiunii sale eliberatoare, făcând din el un război de eliberare, ale cărui mari batalioane vor fi formate dintr-o democraţie urbană şi mai ales ţărănească[155] gata de luptă; un conflict de valori, nu de interese. Sentimentul naţional încetează să definească doar noua Franţă pentru a deveni un model ideologic, un drapel de cruciadă; prin această sinteză extraordinar de precoce – şi care pare a avea atâta viitor – între mesianism ideologic şi pasiune naţională, francezii n-au descoperit, în mod miraculos, o formă exemplară de comunitate umană; dar au integrat, cei dintâi, masele în stat şi au format o naţiune democratică modernă.

---

154 Cu Georges Lefebvre cel puţin, nu şi cu Daniel Gucrin, care vede în ambiţiile economice ale „burgheziei girondine“ motivul principal al declanşării războiului (op. cit., vol. II, p. 501).

155 Cf. J.P. Bertaud, Valmy, col. „Archives“, Julliard, 1970.

Preţul acestei experienţe istorice este războiul nedefinit. Conflictul de valori iscat în primăvara lui ’92 nu are, prin natura sa, o miză definită sau definibilă şi, în consecinţă, nu are alt sfârşit decât victoria totală sau înfrângerea totală. Toţi liderii „burghezi” ai Revoluţiei, într-un moment sau altul, vor încerca să-l oprească: Danton, apoi Robespierre, apoi Carnot; dar el a fost atât de interiorizat de conştiinţa revoluţionară, încât la nivel ideologic şi chiar într-o conjunctură favorabilă, război înseamnă revoluţie, iar pace, contrarevoluţie. Din partea franceză, acest război a fost o „fugă înainte” a coaliţiei revoluţionare, o manieră de a-şi exorciza precaritatea prin coalescenţa unei ideologii în acelaşi timp burgheze, populare sau ţărăneşti, în care regăsim amestecate moştenirea militară a vechii societăţi şi valorile filosofiei Luminilor, dar democratizate şi transfigurate de cultul noului stat, al „marii naţiuni”, de-acum investiţi cu misiunea eliberării universale. Conceptul „revoluţiei burgheze” nu este apt să dea seamă de această dinamică revoluţionară internă, de mareea politică şi culturală pe care o constituie iacobinismul şi războiul revoluţionar. De-acum, războiul guvernează revoluţia mai mult decât revoluţia războiul.

Cum îmi cunosc clasicii, ştiu că Mazauric mă aşteaptă aici înarmat cu un citat din Marx”: iacobinismul şi Teroarea n-ar fi fost decât o „manieră plebeiană” de a desăvârşi revoluţia burgheză şi de a sfârşi cu inamicii burgheziei. Dar cele două propoziţii sunt inexacte. Revoluţia burgheză este făcută şi împlinită, fără niciun fel de compromis cu vechea societate, încă din 1789 – 1791. Toate elementele esenţiale ale noii ordini burgheze pe care se bazează lumea noastră contemporană (abolirea stărilor şi a „feudalităţii”, frâu liber talentelor, înlocuirea monarhiei de drept divin cu contractul, naşterea lui *homo democraticus* şi a regimului reprezentativ, libertatea

muncii şi libera iniţiativă) sunt obţinute pentru totdeauna încă din 1790; partea contrarevoluţionară a nobilimii a fugit fără luptă, regele Vechiului Regim nu mai e decât un prizonier, iar răscumpărarea drepturilor feudale, după cum s-a văzut, rămâne literă moartă. Clasele populare, şi mai ales imensa presiune ţărănească din vara lui ’89, jucaseră deja, de altfel, un rol esenţial în această ruptură decisivă cu trecutul.

Oare s-ar putea spune, crezând ideologia epocii şi motivele pe care iacobinii din 1793 – 1794 şi le-au dat lor înşişi, că procesul de radicalizare a revoluţiei burgheze se naşte din rezistenţa contrarevoluţionară? Ar trebui explicat de ce această radicalizare există încă din vara lui ’89, după 14 iulie, când contrarevoluţia este în mod obiectiv foarte slabă: de ce se alimentează ea mai puţin din forţa de rezistenţă decât din simbolul şi din stângăcia ei, aşa cum demonstrează episodul capital de la Varennes. În realitate, adevăratul pericol contrarevoluţionar se naşte din război şi din invazie, la sfârşitul verii lui ’92 şi în vara lui ’93. Dar Revoluţia a fost aceea care a dorit acest război tocmai pentru că „are nevoie de mari trădări” io°. Că aceste trădări există sau nu există în realitate – ele există, desigur, dar sunt infinit mai puţine decât îşi imaginează militantul revoluţionar –, Revoluţia le inventează ca tot atâtea condiţii ale dezvoltării sale, căci ideologia iacobină şi teroristă funcţionează în mare măsură ca o instanţă autonomă, independentă de circumstanţele politice şi militare, loc al unei supralicitări cu atât mai nedefinite cu cât politica este deghizată în morală, iar principiul realităţii a dispărut. Se ştie de altfel că, deşi primele două accese teroriste, în august ’92 şi în vara lui ’93, sunt evident legate de ideea de pericol naţional, „marea Teroare” nu coincide cu marea disperare din acei ani teribili; ea intervine, dimpotrivă, în plină redresare a situaţiei militare, ca maşină administrativă a unei

metafizici egalitare şi moralizante, în primăvara lui 1794. Este fantasma compensatorie a impasului politic, produsă nu de realitatea luptelor, ci de ideologia maniheistă a împărţirii în buni şi răi, şi de un fel de panică socială generalizată. La 4 septembrie 1870, când se temea că muncitorii vor răsturna guvernul provizoriu, Engels analiza Teroarea într-o scrisoare adresată lui Marx[156] în aceşti termeni: „Observând această veşnică panică în care intră francezii – care se tem cu toţii de momentul când, în cele din urmă, vor trebui să afle adevărul –, îţi faci o idee mult mai clară despre perioada de domnie a Terorii. Prin aceasta se înţelege dominaţia unor oameni care inspiră teamă; în realitate este invers, adică dominaţia unor oameni care sunt ei înşişi înspăimântaţi. Teroarea constă în cea mai mare parte, din actele de cruzime la care se dedau o serie de oameni ei înşişi speriaţi, cu scopul de a se autolinişti. Sunt convins că vina pentru domnia terorii din anul 1793 o poartă aproape în exclusivitate burghezia îngrozită, care s-a erijat în patriot, mic-burghezii, care făceau în pantaloni de frică, precum şi bandele de ticăloşi care se căpătuiau la adăpostul terorii”. Într-o analiză anterioară, care se găseşte în *Sfânta Familie*[157], Marx a dat acestei critici a iluziei iacobine o formă mai puţin

156 F. Engels către Marx, 4 septembrie 1870 în Marx-Engels, Opere, voi.33, Ed. Politică, Bucureşti, 1975, p. 50. Aşa cum arată acest text, între altele, Marx şi Engels au oscilat mult în judecăţile lor asupra acestei perioade a Revoluţiei ca şi asupra Revoluţiei înseşi, în funcţie de actualitatea care le solicita, dar şi în funcţie de preocupările lor intelectuale dominante, în diferite perioade ale vieţii. Am putea spune, pe scurt, că Marx şi Engels sunt relativ proiacobini în 1848—1849, în timpul Revoluţiei germane, şi foarte antiiacobini între 1865 şi 1870, când luptă împotriva „francezilor“, cum spun ei, în interiorul Internaţionalei I. Mazauric se va referi, şi aici, la Marx cel din vremea maturităţii împotriva tânărului Marx?

157 Sfânta Familie, în Marx-Engels, Opere, Ed. Politică, Bucureşti, 1962, pp. 133—138.

psihologică. El arată acolo că inima acestei iluzii este ideea unui stat „virtuos” imaginat după modelul şcolar al Antichităţii şi care suprimă, depăşeşte datele obiective ale societăţii civile, care este deja, în opinia sa, „societatea burgheză modernă”; Teroarea este tocmai statul devenit propriul său scop, în lipsa unor rădăcini în societate; este statul alienat de ideologie şi scăpând „burgheziei liberale”, cum o numeşte Marx. Istoria Revoluţiei ne oferă cei doi timpi tari ai acestei alienări a statului, mai întâi prin dictatura robespierristă, apoi prin Napoleon: „*Napoleon* a fost întruchiparea ultimului act al bătăliei *terorismului revoluţionar* împotriva *societăţii burgheze*, proclamată tot de revoluţie, şi împotriva politicii acestei societăţi […]. El considera că *statul* reprezintă *un scop în sine*, iar viaţa civilă nu este decât un vistiernic, nu este decât *subalternul său, care nu are dreptul de a avea o voinţă proprie. El a dus Teroarea până la ultima ei limită, înlocuind revoluţia permanentă cu războiul permanent.*”[158]

Această strălucită analiză a tânărului Marx asupra rolului ideologiei iacobine în mecanismul Terorii şi al războiului şi asupra caracterului permutabil al cuplului Teroare/război ar fi putut servi drept epigraf pentru istoria Revoluţiei pe care am scris-o împreună cu D. Richet. Căci ea există în continuare în mod implicit în interpretarea generală pe care o propunem[159], şi mai ales în ceea ce am numit „derapajul” revoluţiei. Nu ţin la această metaforă automobilistică, oricât de greu ar fi de găsit un cuvânt mai bun. Dar ţin la această idee, conform căreia procesul revoluţionar, în desfăşurarea sa şi într-un termen relativ

158 Sublinierile îi aparţin lui Marx.

159 De exemplu, epoca „constituantă“ (’89-’91) şi a Directoratului sunt tratate ca perioade de relativă transparenţă a societăţii civile burgheze şi a procesului revoluţionar. Dimpotrivă, episodul iacobin şi terorist este acela al opacităţii maxime între societatea civilă şi procesul istoric: această opacitate este cea a ideologiei.

scurt, nu este reductibil la conceptul de „revoluţie burgheză”, fie ea „cu-suport-popular”, sau „ascendentă”, sau tot ce mai vrem, cum se scrie astăzi în jargon leninist; căci în ceea ce priveşte derapajul permanent sau contradicţia cu natura sa socială, procesul revoluţionar se constituie printr-o dinamică politică şi ideologică autonomă, care trebuie conceptualizată şi analizată ca atare. Din acest punct de vedere, conceptul de situaţie sau de criză revoluţionară trebuie aprofundat mai mult decât acela de revoluţie burgheză[160]: vidul prealabil al puterii şi al statului, criza claselor conducătoare, mobilizarea autonomă şi paralelă a maselor populare, elaborarea socială a unei ideologii în acelaşi timp maniheiste şi puternic integratoare, iată tot atâtea fapte care mi se par indispensabile pentru înţelegerea extraordinarei dialectici a fenomenului revoluţionar francez. Revoluţia nu este numai „saltul” de la o societate la alta; este, de asemenea, ansamblul modalităţilor prin care o societate civilă, dintr-odată „deschisă” de criza puterii, eliberează toate cuvintele pe care le poartă. Această imensă emancipare culturală, căreia societăţii îi vine greu să-i „închidă” sensul, întreţine de-acum înainte competiţia pentru putere prin supralicitarea egalitară; interiorizată de masele populare sau, cel puţin, de o parte a lor, şi cu atât mai distrugătoare cu cât este unica referinţă şi noua

160 Există o importantă literatură asupra acestui subiect, mai ales americană. Cf. de exemplu: Chalmers Johnson, Revolution and the Social System, Stanford, 1964; Lawrence Stone, „Theories of Revolution“, World Politics, XVIII, nr. 2, ianuarie 1966, p. 159 (e vorba de o critică a cărţii lui Chalmers Johnson). în domeniul francez, câteva lucrări recente aduc o gură de aer proaspăt în problematica fenomenului revoluţionar: A. Decouflé, Sociologie des révolutions, P.U.F., Que sais-je?, 1968, de acelaşi autor, „La Révolution et son double“ în Sociologie des mutations, ed. Anthropos, 1970; J. Baechler, Les Phénomènes révolutionnaires, P.U.F., 1970.
Doctrina lui Babeuf (n. tr.).

legitimitate fondatoare, ideologia revoluţionară a devenit locul prin excelenţă al luptei politice între grupuri; prin ea trece dialectica sciziunii succesive a echipelor conducătoare care caracterizează anii ’89—99, ca şi dialectica continuităţii noilor elite. În numele egalităţii îi trimite Robespierre la ghilotină pe Barnave şi Brissot, dar tot egalităţii îi e fidel Sieyès, trecând prin atâtea infidelităţi aparente, din primăvara lui ’89 până la 18 brumar ’99. Revoluţia este imaginarul unei societăţi devenit ţesătura însăşi a istoriei sale.

La ce bun, atunci, să vrem să facem din ea, în ciuda tuturor greutăţilor, produsul strict necesar al unei esenţe metafizice şi unice, care ar dezvălui succesiv, ca tot atâtea păpuşi Matrioşka episoadele pe care le poartă iniţial? De ce să vrem, cu orice preţ, să construim această cronologie fantezistă, în care unei faze „burgheze” ascendente îi urmează o perioadă de încununare populară, urmată de o nouă fază burgheză, de data aceasta „descendentă”, pentru că la capătul ei este Bonaparte? De ce această schemă sărăcăcioasă, această resurecţie scolastică, această sărăcie a ideilor, această crispare pasională deghizată în marxism? Vulgata de tip Mazauric-Soboul nu se constituie printr-o problematică originală care ar apărea dintr-o ştiinţă sau dintr-o doctrină; ea nu e decât un slab reflex al acelei flăcări imense şi bogate care ilumina, pe vremea lui Michelet sau a lui Jaurès, orice istorie a revoluţiei. Produs al unei întâlniri confuze între iacobinism şi leninism, acest discurs amestecat nu mai e apt să descopere; el este cuprins cu totul de exercitarea unei funcţii şamanice reziduale, destinată celor care se închipuie scăpaţi de babuvism. De aceea el este contradictoriu şi în acelaşi timp convingător, incoerent şi irefutabil, agonizant şi menit să dureze. Încă de acum o sută de ani, vorbind despre stânga republicană şi proletară care a întemeiat a Treia Republică, Marx denunţa

nostalgia iacobină ca vestigiu al unui anume provincialism francez şi dorea ca „evenimentele” să permită „să se pună capăt o dată pentru totdeauna acestui cult reacţionar al trecutului”[161].

Tocqueville şi problema Revoluţiei Franceze[162]

Legătura lui Tocqueville cu istoria nu rezultă din gustul trecutului, ci din sensibilitatea sa faţă de prezent. Tocqueville nu este din familia istoricilor orientaţi spre rătăcirea în timp, spre poezia trecutului ori divertismentul erudiţiei; el aparţine în întregime unui alt tip de curiozitate istorică, în care reflecţia asupra actualităţii serveşte drept punct de plecare unei cercetări de filiaţie. Nu există deci, la el, ca la contemporanul lui, Michelet, acea pasiune obsesională a trecutului, acel fanatism lugubru şi sublim de vizitator de cimitire. Ceea ce caută el, dimpotrivă, de-a lungul întregii sale existenţe şi ceea ce conferă vieţii sale intelectuale forţă de penetraţie şi coerenţă este simţul prezentului său. L-a căutat mai întâi nu în timp, ci în spaţiu, utilizând geografia ca o istorie comparată. Cu preţul unei răsturnări geniale a ipotezei tradiţionale, el a mers să studieze Statele Unite nu pentru a regăsi acolo copilăria Europei, ci pentru a-i ghici viitorul. Istoria Europei nu este pentru el decât o a doua călătorie, strâns legată de prima, amândouă fiind supuse aceloraşi ipoteze născute din experimentarea prezentului.

De altfel, cele două călătorii – cea spaţială şi cea temporală – deşi legate prin sensul intelectual dat de Tocqueville, sunt concomitente şi prin documentele despre ele pe care autorul le transmite foarte devreme, între 1830 şi 1840: primele două părţi din *La Démocratie* apar în 1835, ultimele două în 1840. Între timp, în 1836,

161 „Marx către César de Paepe“, 14 septembrie 1870 în Marx- Engels, Opere, vol. 33, Ed. Politică, Bucureşti, 1975, p. 140.

162 Articol publicat în Science et Conscience de la Société, Mélanges en l’honneur de Raymond Aron, 2 vol., Paris, Calmann-Levy, 1971.

Tocqueville a publicat într-o revistă engleză un scurt eseu: *Etat social et politique de la France avant et depuis 1789*; astfel, prima mare perioadă creatoare a lui Tocqueville, înainte ca el să intre în politica activă, dovedeşte împletirea celor două mari teme ale reflecţiilor sale.

După retragerea din politică, Tocqueville nu va relua decât tema istorică, abia schiţată şi pusă parcă deoparte, în 1836; de astă dată el se închide în arhive, consultă şi despoaie sursele de primă mână şi îşi impune pentru mai mulţi ani servituţile meseriei de istoric. Dar finalitatea profundă a cercetării sale nu s-a schimbat: e vorba tot de a explica şi deci de a prevedea sensul istoriei contemporane a Franţei. Istoria nu e pentru el o resurecţie, cu atât mai puţin o descriere sau o povestire, ci o materie de organizat şi de interpretat. Ceea ce poate fi deci comparat între Tocqueville din 1836 şi cel din 1856 este mai puţin documentarea – infinit mai bună şi mai completă în *L'Ancien Régime* –, cât sistemul de interpretare. Iată, poate, în chiar spiritul metodei lui Tocqueville, cea mai bună cale de explorare a unei istorii care se recunoaşte ea însăşi inerentă unei teorii explicative.

I

Interpretarea generală a Revoluţiei Franceze de către Tocqueville se găseşte deci, încă din 1836, în textul relativ scurt scris după călătoria în America, adresat publicului englez şi intitulat *Etat social et politique de la France avant et depuis 1789* (*Situaţia socială şi politică a Franţei înainte şi după 1789*),[163] titlu care, surprinzător, îl prefigurează pe acela dat de Tocqueville, douăzeci de ani mai târziu, ultimei sale cărţi. La drept vorbind, Tocqueville n-a scris decât prima parte, consacrată Franţei dinainte de 1789: urmarea, anunţată de un pasaj de zece rânduri care încheie în mod curios acest text, pare a nu fi fost redactată

163 Tocqueville, L'Ancien Régime, ed. Gallimard, vol. I, pp. 33—66.

niciodată – fără ca, la acea dată, moartea să fi putut fi o explicaţie pentru întreruperea reflecţiilor sale. În 1836, ca şi douăzeci de ani mai târziu, Tocqueville ne oferă mai mult imaginea unui „vechi regim” decât a unei „revoluţii”, mai mult un „înainte de 1789” decât un „după 1789”. Putem să rezumăm astfel economia generală a lucrării:

După ce introducerea a afirmat ideea centrală a eseului (Revoluţia Franceză n-a fost decât explozia locală, deosebit de violentă, a unor idei universale), esenţialul primei părţi este o descriere a societăţii civile franceze la sfârşitul vechii monarhii: Biserica devenită o instituţie politică ruptă de populaţie; nobilimea, ajunsă o castă şi nu o aristocraţie (adică o clasă conducă *toarea l’ anglaisé*); dar, pe cât de sumară este analiza Bisericii, pe atât de amănunţită este cea a nobilimii. Pe plan politic, această nobilime este ruptă de puterea regală (a fost privată de puterile sale administrative locale fără a dobândi în schimb o putere guvernamentală; prin urmare, este în imposibilitatea de a-l contracara pe rege în numele poporului sau de a-l influenţa cu adevărat pe rege împotriva poporului). De unde anacronismul privilegiilor (nobilii nu mai sunt nici iubiţi, nici temuţi) şi, mai ales, al privilegiilor economice şi onorifice.

Pe plan economic, redistribuirea bogăţiilor operează în avantajul stării a treia, stăpână a bogăţiei mobiliare. De unde împărţirea şi dislocarea domeniilor nobiliare, fărâmiţarea nobilimii într-o mulţime de indivizi cu avere medie şi ceea ce s-ar putea numi „democratizarea nobilimii”.

În sfârşit, promovarea stării a treia. Ea se face independent de nobilime (aici Tocqueville îl reia aproape pe Sieyès), ca o „creare a unui popor nou”, avându-şi propria aristocraţie. Ea explică divizarea clasei conducătoare şi spiritul revoluţionar al stării a treia. „Această divizare, care exista în Franţa între diferitele

elemente aristocratice, stabilea în sânul aristocraţiei un fel de război civil din care numai democraţia avea să profite. Respinşi de nobilime, principalii membri ai stării a treia erau obligaţi, pentru a o combate, să se sprijine pe principii utile în momentul în care se serveau de ele, dar primejdioase prin chiar eficacitatea lor. Starea a treia era o parte a aristocraţiei revoltată împotriva celeilalte şi constrânsă să profeseze ideea generală a egalităţii pentru a combate ideea particulară a inegalităţii, care venea să i se opună" (p. 46).

Tocqueville insistă asupra faptului că principiul aristocratic dispare rapid din spirite, în parte ca urmare a influenţei sociale a intelectualităţii şi a unui fel de fuziune „egalitară" între nobilime şi intelectuali. Acestei „democraţii imaginare" a spiritelor i se alătură o democraţie reală a bogăţiei, prin împărţirea proprietăţii funciare, democratizare care multiplică averile mijlocii şi creează astfel un teren favorabil democraţiei politice. Franţa secolului al XVIII-lea era deci caracterizată de divorţul între starea sa instituţională (inegalitatea) şi moravurile sale care făceau deja din ea „naţiunea cu adevărat cea mai democratică din Europa".

Tocqueville trece atunci la consecinţele *politice* ale acestei stări a societăţii civile: aşa cum orice societate aristocratică tinde spre o guvernare locală, orice societate democratică tinde spre o putere centralizată. Într-un prim stadiu, ea îi smulge aristocraţiei guvernarea locală, dar, fiind prea slabă, prea fărâmiţată pentru a o exercita ea însăşi, o dă prin intermediul liderilor săi naturali, juriştii, regelui, numitor comun al intereselor şi slăbiciunii sale.

Un anumit număr de factori „accidentali şi secundari" accentuează acţiunea acestor „cauze generale": preponderenţa importanţei Parisului, necesitatea de a consolida unitatea naţională între provincii atât de diverse, natura personală, şi nu parlamentară a puterii.

Dar acest proces de centralizare guvernamentală şi administrativă n-a potolit spiritul de libertate al francezilor, care este pentru Tocqueville una dintre trăsăturile caracteristice ale temperamentului naţional: ceea ce se întâmplă, dimpotrivă, în secolul al XVIII-lea, este o substituire a noţiunii aristocratice de libertate (apărarea privilegiilor, la toate nivelurile) printr-o concepţie democratică; ideea de drept comun o înlocuieşte pe cea de privilegiu.

Revoluţia n-a creat deci un popor nou, o nouă Franţă: „Ea a reglat, coordonat şi legalizat efectele unei cauze măreţe, mai mult decât să fi fost ea însăşi această cauză". Este rezultatul, încununarea unor tendinţe manifestate în societatea Vechiului Regim, mai mult decât o transformare radicală a Franţei şi a francezilor. Ansamblul acestor tendinţe democratice, analizate succesiv la nivelul societăţii civile, al moravurilor, al guvernării şi al ideologiei formează un fel de trunchi comun pentru vechiul şi noul regim, iar Revoluţia apare ca o simplă etapă în dezvoltarea efectelor lor – etapă a cărei specificitate Tocqueville n-o indică. Continuitatea istoriei Franţei a şters urmele rupturilor.

Tocqueville nu inventează principalele elemente conceptuale ale acestei interpretări a Revoluţiei printr-o istorie pe termen lung, care pune în relief importanţa trecutului şi reduce efectele schimbării de care Revoluţia şi-a închipuit a fi fost responsabilă. Dar cum el a rămas întotdeauna foarte discret asupra lecturilor sale[164] – găsim foarte puţine referinţe explicite la alţi autori în cărţile sale şi relativ puţine în corespondenţă – e greu să-i afli sursele. Totuşi, una dintre ele e clară: este evident Guizot, cu care nu va înceta să aibă un dialog intelectual şi politic în

164 E atât de discret în privinţa lecturilor sale pe cât de volubil când e vorba de surse manuscrise, ca în L 'Ancien Régime-, dublu snobism, probabil, de aristocrat şi de intelectual.

acelaşi timp complice şi ostil[165], extrem de revelator pentru ambiguităţile liberalismului francez în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Guizot este cu optsprezece ani mai în vârstă şi îşi scrisese esenţialul operei sale istorice când Tocqueville şi-a redactat eseul, în 1836; deşi istoric într-o mai mare măsură decât Tocqueville, el împarte cu mai tânărul său coleg aceleaşi valori politice fundamentale: liberalismul; aceeaşi concepţie asupra istoriei: istoria – interpretare; în sfârşit, aceeaşi referire centrală în raport cu care se ordonează un foarte lung trecut: Revoluţia Franceză, în acelaşi timp împlinire a unei istorii universale (mai bine zis, europene) şi mister deosebit al istoriei Franţei. Pornind de la această problematică comună, este interesant să analizăm ce îi oferise Guizot lui Tocqueville – sau ce-l învăţase – şi diferenţele dintre cele două interpretări.

Trimis să predea istoria în urma dizgraţiei politice din 1820, Guizot a exprimat esenţa sistemului său de explicare în primele mari lucrări istorice şi, mai ales, în *Essais sur l'histoire de France* (*Eseuri asupra istoriei Franţei*) (1823). Charles Pouthas[166] subliniază că, în cursurile sale de după 1828, publicate sub titlul *Histoire de la civilisation en Europe et en France*[167] (*Istoria civilizaţiei în Europa şi în Franţa*), Guizot a modificat un anumit număr de păreri şi, mai ales, a rectificat câteva erori *de facto*, privitoare în special la originile istoriei Franţei şi la istoria invaziilor barbare. Dar toate acestea contează mai puţin, din punctul de vedere care ne interesează aici: căci între *Eseurile* din 1823 şi cursurile din 1828 niciuna dintre marile articulaţii conceptuale ale

165 Cf. o comunicare interesantă de S. Mellon: Guizot and Tocqueville, la întâlnirea anuală „French historical studies", Chicago, 1969.

166 Charles Pouthas, Guizot pendant la Restauration, Paris, 1923, cap. X: „L'enseignement de Guizot", cf. mai ales p. 329 şi urm.

167 Şase volume, Paris, 1838.

istoriei Franţei după Guizot nu s-a schimbat. Toţi marii protagonişti sunt acolo, în *Eseuri*, seniorii, Biserica, regele, comunele – cu societăţile şi cu tipurile de putere ale căror purtători sunt sau ar trebui să fie, aristocraţie, teocraţie, monarhie, democraţie şi conflictele sau echilibrele cu care populează istoria Franţei.

Această istorie, în 1828 ca şi în 1823, nu este decât confirmarea empirică a unei scheme intelectuale în care niciun element nu s-a schimbat.

Guizot caută în istoria Franţei mersul spre o „societate", adică spre un ansamblu social organizat şi consolidat la diferitele sale niveluri de un principiu unificator. Feudalitatea, venind, către secolul al X-lea (H. Capet), în urma unei perioade de haos, de non-soci etate, este prima formă de societate organizată din istoria Franţei: societate foarte dură pentru popor, dar a cărei dialectică internă autorizează „un viitor mai bun"[168]. Căci ea se sprijină în acelaşi timp pe opresiunea poporului, „naţiunea posedată", şi pe relaţii egalitare în interiorul clasei dominante, „naţiunea suverană", posesorii de fiefuri: „Aici întâlnesc un alt spectacol – libertăţi, drepturi, garanţii care nu numai că îi onorează şi îi protejează pe cei care se bucură de ele, dar care, prin natura şi tendinţa lor, îi deschid populaţiei supuse o poartă spre un viitor mai bun", într-adevăr, ierarhia complexă a fiefului ţese între seniori relaţii de reciprocitate şi de relativă egalitate, de la cel mai mic dintre ei până la regele Franţei; şi, pe de altă parte, fieful consolidează individualismul posesorului său, independenţa sa în raport cu puterile publice. „Un asemenea stat seamănă mai puţin cu o societate şi mai mult cu un război; dar energia şi demnitatea individului se menţin în el; aici poate să apară societatea".

Care „societate" şi cum? O societate (care este la

168 Citatele care urmează sunt extrase din al cincilea „eseu" despre istoria Franţei.

Guizot *societatea*, un fel de împlinire a istoriei) bazată pe o redefinire a „existenţelor individuale” şi a „instituţiilor publice”, a libertăţii şi a ordinii pe seama cărora se formase feudalitatea. Odată instituită, ea este atacată la ambele extremităţi; de jos, în numele libertăţii, şi de sus, în numele ordinii publice. „Aceste eforturi nu mai sunt încercate în mijlocul şocului sistemelor diverse, confuze, şi care se reduc unul pe altul la neputinţă şi anarhic (ca în primele cinci secole de istorie a Franţei, după Guizot); ele se nasc în sânul unui sistem unic şi nu se îndreaptă decât împotriva lui”. Şi Guizot îşi încheie analiza prin aceste rânduri admirabile: „Acest sistem monarhic, pe care geniul lui Carol cel Mare nu putuse să-l întemeieze, va fi, puţin câte puţin, făcut să prevaleze de către regi cu mult inferiori lui. Aceste drepturi, aceste garanţii pe care războinicii germani nu le putuseră păstra, vor fi succesiv câştigate de comune. Numai feudalitatea s-a putut naşte din barbarie; dar abia a crescut, că se şi nasc şi cresc în sânul ei monarhia şi libertatea”.

Examinând în detaliu cele două procese, Guizot arată că dubla şansă a monarhiei şi a libertăţii a fost slăbiciunea politică a aristocraţiei feudale: aceasta, izolată în fiefurile sale, dezbinată în lipsa unei organizări colective comparabile patriciatului roman, Senatului Veneţiei sau celei a baronilor englezi (organizare pe care inegalitatea ierarhiei feudale o făcea imposibilă), a fost roasă pe plan local de luptele populaţiei şi i s-a pus în frunte suzeranul cel mai puternic, regele. „A fost clar că, bună doar pentru a determina societatea să facă primul pas dincolo de barbarie, era incompatibilă cu progresul civilizaţiei, *că nu purta în sânul ei germenele nici unei instituţii publice şi durabile*[169], că principiul guvernărilor aristocratice îi lipsea la fel de bine ca oricare altul şi că ar fi lăsat după sine o

169 Sublinierea îmi aparţine.

nobilime în jurul tronului, aristocraţi deasupra poporului, *dar în niciun caz o aristocraţie în stat.*”[170]

Evoluţia inversă, după Guizot, este cea a Angliei din Evul Mediu: acolo, încă din timpul domniei lui William, regalitatea şi feudalitatea s-au născut împreună; „existau, în Anglia, două forţe sociale, două puteri publice care, în aceeaşi epocă, nu existau, niciuna nici alta, în Franţa, o aristocraţie şi un rege: forţe prea barbare, prea angajate în imperiul pasiunilor şi intereselor personale pentru ca prin coexistenţa lor să nu producă alternativele despotismului şi guvernării libere, dar necesare una alteia şi adeseori constrânse să acţioneze în comun”. Din lupta între baronii englezi *constituiţi în aristocraţie* şi prin regele *constituit în monarhie* apar cartele („un început de drept public”), apoi instituţiile, adică o „guvernare liberă şi naţională”.

Dezvoltarea istoriei Franţei, după Guizot, este deci caracterizată de faptul că feudalitatea n-a creat o aristocraţie, iar mişcările comunelor n-au creat o democraţie: de unde absenţa instituţiilor libere şi în final monarhia absolută, rezultat al unei duble neputinţe. Revoluţia este aceea care, încununând lupta de clasă multiseculară între feudalitate şi comune, creează în sfârşit democraţia, adică în acelaşi timp şi în mod indisolubil o societate şi nişte instituţii libere şi egalitare; Revoluţia este aceea care reconciliază astfel societatea în jurul unui singur principiu unificator.

Aşadar, marile linii ale interpretării generale a istoriei Franţei prezintă, la Guizot şi la Tocqueville, numeroase puncte comune. Există mai întâi această grijă de a situa ceea ce numim „evenimente” în interiorul unui sistem temporal şi totodată conceptual. Revoluţia nu este, în opinia lor, decât încununarea unui foarte lung proces istoric, care îşi are rădăcinile chiar în formarea societăţii

170 Idem.

naţionale. În acest sens, istoria Franţei, aşa cum o scriu ei, deşi este implicit plină de viitorul pe care are drept sarcină să-l explice, şi parcă obsedată de Revoluţia Franceză, se vede totuşi condamnată să fie nu atât o istorie a revoluţiei, cât o descriere a originilor sale.

Căci dialectica fundamentală care înnoadă conflictul şi dă seamă de mişcarea istorică este aceeaşi la cei doi autori; este dialectica raporturilor între societatea civilă şi instituţii, între starea socială şi putere. În interiorul acestei problematici, aparatul conceptual al analizei istorice este de asemenea foarte apropiat: foarte devreme, societatea civilă franceză este compusă în esenţă din două grupuri rivale, nobilimea şi starea a treia, ale căror origini urcă până în vremea cuceririlor şi care sunt purtătoarele potenţiale ale celor două sisteme de valori socio-politice, aristocraţia şi democraţia. Raporturile lor cu autoritatea centrală, regele, constituie trama istoriei Franţei – şi totodată dau seamă de particularităţile acestei istorii în raport cu modelul englez.

Dar pentru Guizot, spre deosebire de ceea ce gândeşte Tocqueville, nu a existat niciodată o adevărată societate politică aristocratică în istoria Franţei. Evul Mediu, feudalitatea rămân pentru el, ca şi pentru Mably, o anarhie insuportabilă pentru popor şi incapabilă să construiască veritabile instituţii publice. Cum în acea epocă poporul este prea slab pentru a le suscita, faţă de ceea ce se întâmplă în Anglia, creşterea puterii regale este o indispensabilă perioadă tranzitorie spre democraţie şi libertate.

Tocqueville consideră, dimpotrivă, societatea aristocratică drept societatea unei guvernări locale de tip paternal, garantând libertatea individuală în raport cu puterea centrală. Dispariţia progresivă a acestei societăţi aristocratice sub loviturile administraţiei regale şi ale evoluţiei generale deschide calea nu spre libertate, ci spre

egalitate.

În fond, pentru Guizot, ca şi pentru Tocqueville, dialectica fundamentală a istoriei Franţei este socio-politică şi se bazează pe creşterea puterii regale, sprijinită de jos de masa „poporului” democratic; dar Guizot numeşte libertate ceea ce Tocqueville numeşte democraţie sau egalitate: Guizot crede că aristocraţia este un obstacol în calea libertăţii, în timp ce Tocqueville vede în ea fondatoarea şi protectoarea durabilă a libertăţii. Contradicţia fundamentală în interpretare priveşte dublul rol al regelui şi aristocraţiei în istoria Franţei şi valorile politico-morale cu care aceştia sunt investiţi.

Devine tentantă atunci încercarea de a opune opţiunile politice profunde ale celor doi – orgoliul plebeu al lui Guizot („Eu sunt dintre aceia pe care elanul din 1789 i-a ridicat şi care nu vor mai consimţi vreodată să coboare”), faţă de nostalgia lui Tocqueville („Dintre toate societăţile lumii, acelea cărora le va fi cel mai greu să scape, în timp, de pericolul guvernării absolute vor fi tocmai societăţile în care aristocraţia nu mai există sau nu mai poate exista”). Căci această opoziţie, de ordin empiric şi existenţial, nu face decât să scoată în evidenţă şi mai bine similitudinea marilor elemente conceptuale ale analizei istorice. În acest domeniu, originalitatea lui Tocqueville în 1836 în raport cu Guizot ţine, fără îndoială, mai mult de tradiţia sa familială decât de imaginaţia sa intelectuală.

Douăzeci de ani mai târziu, *L’Ancien Régime* constituie o sinteză infinit mai complexă a acestei tradiţii aristocratice. Tocqueville a investit aici nu numai ani suplimentari de reflecţie şi de cercetare, dar şi experienţa sa de om politic.

II

L’Ancien Régime et la Révolution este scrisă într-un stil extrem de strălucitor şi dens; notele lăsate de Tocqueville şi publicate astăzi *in extenso* în volumul al

doilea al ediţiei Gallimard dovedesc grija extremă pentru formă şi în acelaşi timp arată câtă muncă a consacrat finisării şi refinisării formulelor. Dar această proză aparent limpede este de fapt infinit mai puţin clară decât textul din 1836: căci nici conceptualizarea istorică, nici diferitele articulaţii ale demonstraţiei nu sunt uşor de reconstituit.

Trebuie totuşi; căci Tocqueville continuă să se plaseze în mod deliberat în afara stilului clasic al „istoriilor Revoluţiei" din timpul său şi ignoră povestirea. În rest, nu-i citează nici pe Thiers, nici pe Lamartine, nici pe Michelet, pe care probabil i-a citit[171] sau măcar răsfoit; dacă rupe cu acea foarte veche tradiţie a istoricilor – care nu a murit nici astăzi – de a-şi critica sau (şi) de a-şi recopia predecesorii, o face mai puţin din dispreţ decât din grija de a-şi situa lucrarea la un alt nivel decât acela al istoriei-povestire. Istoria sa, care este astfel extraordinar de modernă, este o examinare a anumitor probleme selecţionate, pe baza cărora sunt construite o explicaţie şi o interpretare generală a Revoluţiei: de unde şi recursul numai la sursele de primă mână, manuscrise sau imprimate, de unde şi economia generală a cărţilor, care exclude planul cronologic în beneficiul coerenţei logice.

Trei mari părţi. Prima defineşte semnificaţia istorică a Revoluţiei, conţinutul ei esenţial, care nu este religios (pentru că religia, pe termen mediu, a fost mai curând „însufleţită" de Revoluţie), nici exclusiv politic, nici exclusiv social, ci în mod indisolubil socio-politic: este înlocuirea cu instituţii egalitare a vechilor instituţii „feudale" – şi prin „instituţii" Tocqueville desemnează în acelaşi timp ordinea socială şi ordinea politică, egalitatea condiţiilor şi statul administrativ modern. De unde caracterul universal al Revoluţiei exprimat prin forma aproape religioasă pe care a luat-o în Franţa datorită

171 L-a citit în mod sigur pe Thiers, a cărui „istorie" o comentează în Corespondenţă.

ideologiei democratice. Tocqueville lasă astfel să se înţeleagă de la bun început că *modalităţile* evenimentelor franceze sunt secundare în raport cu conţinutul şi cu determinările lor esenţiale, care vor fi singurele obiecte ale analizei sale: cum a evoluat în Franţa dialectica stat-societate civilă şi cum a fost ea trăită, gândită şi reimaginată în ultimele secole şi în ultimele decenii ale Vechiului Regim, în asta constă secretul Revoluţiei Franceze şi al priorităţii sale cronologice şi intelectuale faţă de ansamblul procesului european. Tocqueville trece astfel de la o sociologie comparativă la o problemă de istorie a Franţei pusă în termeni sociologici.

În compoziţia lucrării se disting mai departe două tipuri de explicaţii: cauzele vechi şi generale (cartea a II-a), cauzele specifice şi recente (cartea a III-a). Există deci o suprapunere a unei ierarhii cauzale peste o diferenţă de temporalitate: cauzele generale sunt acelea pe termen lung, îngropate în adâncul mai multor secole de istorie, dezvoltându-şi efectele de mult timp, dintr-un foarte îndepărtat trecut, pregătind fără ştirea oamenilor, în afara posibilităţilor memoriei lor, condiţiile sociale şi politice noi. Cauzele specifice ţin numai de secolul al XVIII-lea, ba chiar de ultimele decenii ale secolului; ele dau seamă nu de necesitatea transformării care este înscrisă în procesul pe termen lung, ci de data şi de caracterul său.

Să începem cu cauzele pe termen lung, analizate în cele douăsprezece capitole ale cărţii a doua: enumerarea lor este în ansamblu fidelă premiselor teoretice ale cărţii 1, pentru că Tocqueville trece în revistă caracterele centralizării administrative în istoria Franţei (cap. II-VII), apoi pe cele ale societăţii civile (cap. VIII-XII). Totuşi, primul capitol, consacrat drepturilor feudale şi ţărănimii, uimeşte prin singularitatea sa: de ce a fost plasat ca prolog la descrierea dezechilibrelor din Vechiul Regim şi de ce a fost reluat studiul lumii rurale în ultimul capitol al cărţii

(cap. XII), ca şi cum problema merita să încadreze întreaga analiză generală? La această întrebare nu am un răspuns clar. E adevărat că cele două capitole astfel separate tratează lumea ţărănească din două unghiuri diferite: unul consacrat raportului ţăran-senior, al doilea dedicat raportului ţăran-stat. Dar ar fi fost mai normal să se afle amândouă la sfârşitul cărţii a doua, după studiul centralizării şi al efectelor sale la toate nivelurile societăţii civile.

Doar dacă Tocqueville nu va fi vrut să înceapă analiza generală a Vechiului Regim prin examinarea a ceea ce conţinea el mai scandalos, la modul spectacular, în ochii revoluţionarilor, pentru a avansa imediat, pe baza acestui exemplu privilegiat, una dintre ideile sale fundamentale, aceea a continuităţii între Vechiul Regim şi Revoluţie: căci drepturile feudale nu le deveniseră odioase francezilor în funcţie de duritatea lor deosebită (ele erau mai grele în restul Europei), ci pentru că ţăranul francez era deja, în multe privinţe, un ţăran al secolului al XIX-lea, adică un proprietar independent de seniorul său. Private de aspectele lor corelate naturale, drepturile feudale erau pur şi simplu trecute de la starea de instituţii la aceea de mijloace de supravieţuire. Asta înseamnă explicarea în acelaşi timp a unui aparent paradox:

1. că Revoluţia era mai mult de trei sferturi săvârşită încă dinainte de Revoluţie;

2. că totuşi ceea ce rămânea feudal la sate nu era decât şi mai odios; de unde supraestimarea psihologică a eliberării ţăranilor prin Revoluţie.

Prin examinarea obiectivă a conţinutului real al rupturii revoluţionare, Tocqueville sugerează astfel importanţa distorsiunii ideologice. Idee extraordinar de fecundă, dacă ne gândim că atâţia istorici de ieri şi de astăzi au tendinţa să creadă discursul revoluţionar, atunci când nu există probabil conştiinţă mai „ideologică” (în

sensul marxist al termenului) decât conştiinţa revoluţionară.

După ce a caracterizat astfel, trecând prin tema „drepturilor feudale”, dialectica ruptură-continuitate (aproape că am putea spune: continuitate în fapte, ruptură în spirite) care marchează Revoluţia, Tocqueville trece la studiul marelui fapt central care e nodul continuităţii istorice între Vechiul Regim şi Revoluţie; dezvoltarea puterii publice şi a centralizării administrative. Să notăm în treacăt, pentru a reveni la asta ceva mai târziu, că Tocqueville inversează aici ordinea (logică sau cronologică) a textului din 1836: începe din locul unde termina cu douăzeci de ani în urmă. Originalitatea sa suplimentară, atât în raport cu propriul articol din 1836, precum şi în raport cu contemporanii săi, este faptul de a reînnoi tema clasică a creşterii puterii regale, punând accentul nu pe victoriile propriu-zis politice ale monarhiei, ci pe ascendentul său administrativ, în opinia sa, cuceririle administrative ale regelui Franţei reprezintă trăsătura dominantă a istoriei naţionale după sfârşitul Evului Mediu; tocmai prin administrarea cotidiană a afacerilor puterea îşi exercită influenţa asupra societăţii civile. Tabloul pe care îl prezintă e prea cunoscut pentru a-l mai rezuma aici; dar ridică un anumit număr de probleme care merită luate în discuţie.

Prima este aceea a exactităţii sale istorice. Tocqueville este un remarcabil cunoscător al surselor administrative ale secolului al XVIII-lea; el a avut inteligenţa de a se plasa la ambele capete ale circulaţiei ierarhice: pe de o parte, el a despuiat seria F (administraţie centrală) de la Arhivele naţionale şi o mulţime de manuscrise complementare păstrate la Biblioteca naţională. Pe de altă parte, la nivel local, el a explorat sistematic hârtiile intendenţei din Tours şi a reflectat asupra comentariilor lăsate de Turgot în legătură

cu experienţa sa din Limoges. A vrut să ştie cum funcţionează realmente puterea, de sus în jos, de la birocraţia centrală până la cea mai mică dintre comunităţile săteşti, prin medierea capitală a intendenţilor. Prin aceasta, el s-a trezit în faţa dilemei bine-cunoscute tuturor istoricilor Vechiului Regim: sus, o extraordinară minuţie în reglementarea tuturor lucrurilor; jos, inobedienţă cronică, tradusă de altfel în repetarea aceloraşi edicte sau hotărâri la interval de câţiva ani. Tabloul lui Tocqueville ia în consideraţie această dublă realitate: el debutează prin analiza uzurpărilor tentaculare ale administraţiei regale la sat şi la oraş (cap. II-V), pentru a arăta apoi, începând cu capitolul VI, limitele acestui cadru: „Acesta este Vechiul Regim: reguli rigide, practică slabă; acesta îi e caracterul" (VI, p. 134). Şi adaugă această notaţie lucidă, inconştient autocritică, pentru că a făcut oarecum în capitolele precedente tocmai ceea ce acum denunţă: „Cine ar încerca să judece guvernarea acelei vremi prin prisma legilor sale ar cădea în cea mai ridicolă greşeală". La care se adaugă ca un ecou această frază şi mai clară, în apendice: „Administraţia Vechiului Regim era atât de diversă, atât de eterogenă, încât nu putea supravieţui decât cu condiţia *să acţioneze foarte puţin*" (sublinierea mea) [172]. Astfel, puterea reală a administraţiei sub Vechiul Regim îl frapează pe Tocqueville mai puţin decât influenţa ei în descompunerea corpului politic, în distrugerea oricărei puteri sau oricărei instanţe

172 Dar în alte pasaje (de exemplu, II, 6, p. 133) Tocqueville menţionează „prodigioasa activitate" a conducerii Vechiului Regim... ; soluţia acestei aparente contradicţii trebuie căutată în distincţia clasică la Tocqueville, între conduccrc şi administraţie - chiar dacă această distincţie, atât de clară în anumite pasaje din La Démocratie en Amérique, se estompează în capitolele din L 'Ancien Régime pe care le analizăm: la ce nivel se situează de exemplu intendentul? Discreditarea progresivă a legii se explică tocmai prin acest contrast între sporirea activităţii guvernamentale şi neputinţa sa în practică.

intermediare, senior, preot, reprezentant al comunităţii, magistrat. Statul-providenţă încă nu există în realitate, dar e deja în spirite. Vechiul Regim a inventat *forma* de autoritate: putere centrală arbitrară/individ izolat, în care se vor strecura instituţiile revoluţionare. El cumulează inconvenientele politice ale accentuării importanţei statului, fără a prezenta încă vreunul din avantajele practice ale acestei situaţii.

Dialectica administrativ-guvernamentală nu e însă lipsită de dificultăţi. Unele ţin chiar de interpretarea faptelor: în ciuda atenţiei acordate unei anumite neputinţe a puterii sub Vechiul Regim – neputinţă care rezultă din extraordinara diversitate de obiceiuri, de proceduri, în ceea ce priveşte statutul persoanelor şi al comunităţilor – Tocqueville ajunge să supraestimeze, în ansamblu, centralizarea administrativă. Fondul gândirii sale este rezumat într-o notă de lucru prin care încearcă să caracterizeze într-o frază acest sistem de autoritate. „O putere regală foarte centralizată şi preponderentă care este stăpână în toate chestiunile principale, care posedă atribuţii insuficient definite, dar imense, pe care de fapt le *exercită*” (sublinierea îmi aparţine) (voi. TI, p. 375). Această convingere centrală, finalmente contradictorie faţă de alte afirmaţii asupra limitelor în care se exercită puterea regală, îl duce pe Tocqueville la stranii tăceri sau la simplificări abuzive, referitoare la agenţii istorici reali ai centralizării: în acest stadiu al analizei, de exemplu, el nu spune nimic despre venalitatea oficiilor, fenomen istoric central al constituirii unei birocraţii monarhice, dar ambiguu în raport cu teza sa, căci venalitatea funcţiilor publice este în acelaşi timp un mijloc al puterii centrale şi un obstacol faţă de aceasta. Căutând totuşi să definească birocraţia Vechiului Regim, el scrie în capitolul VI: „Funcţionarii administrativi, aproape toţi burghezi, formează deja o clasă care are spiritul său particular,

tradiţiile, virtuţile sale, onoarea sa, orgoliul său propriu. Este aristocraţia societăţii noi, deja formată şi vie; ea aşteaptă doar ca Revoluţia să-i dea locul liber”. Acest tip de analiză are pentru Tocqueville avantajul de a crea deasupra şi, dacă se poate spune astfel, în afara soci etăţii, un grup social omogen, definit prin funcţia sa, împărtăşind acelcaşi valori şi purtător al procesului centralizator. Din păcate însă, aici totul e inexact: funcţionarii administrativi din secolul al XVIII-lea – să ne gândim, de exemplu, la intendenţi – nu sunt, nici pe departe, „aproape toţi burghezi”; sunt profund divizaţi între ei nu numai de jocul ambiţiilor şi al clientelei, dar şi de opţiunile politico-ideologice – să ne gândim, de pildă, la linia de clivaj fiziocratizantifiziocraţi; cei mai „funcţionari” dintre ei, adică cei care sunt direct legaţi de puterea centrală – birocraţia de la Versailles, intendenţii şi locţiitorii – nu vor supravieţui Revoluţiei, chiar în prima sa fază, în timp ce proprietarii de oficii vor forma, dimpotrivă, unul din grupurile conducătoare. Aşa se face că tabloul probabil exagerat al centralizării guvernamentale şi administrative l-a determinat pe Tocqueville să reconstituie deductiv protagoniştii imaginari ai procesului descris.

Incertitudinea este şi mai mare când ajunge la cronologia şi la cauzele acestui proces: el ajunge de altfel aici prin aluzii, prin încercări succesive, fără să propună vreodată o teorie generală a schimbării politice. Probabil că aici nu se simte în largul său: istoric de formaţie relativ recentă, ignorând sursele secolelor anterioare celui de-al XVIII-lea, el este vizibil tributar predecesorilor săi, ale căror materiale le reorganizează în funcţie de intuiţia şi de presupoziţiile sale. Fresca istorică realizată în capitolul IV al cărţii I este fidelă periodizării clasice: instituţiile politice ale Evului Mediu se năruie în secolele al XIV-lea şi al XV-lea odată cu înflorirea monarhiei administrative, care impietează asupra puteri lor nobililor. Fidel acestei

cronologii tradiţionale a istoriei Franţei, Tocqueville este fidel, în acest domeniu pe care nu l-a studiat în mod special, şi interpretării sale din 1836: el valorifică retrospectiv vechea putere a nobililor, văzută ca un fel de autogestiune locală bazată pe o prestare reciprocă de servicii sau ca o idilă deschisă între senior şi comunitatea ţărănească. Dar nimic din toate acestea nu este într-adevăr analizat în termeni istorici: între secolele al XV-lea şi al XMII-lea, Tocqueville pare a considera implicit că procesul de centralizare se dezvoltă regulat, fără a-i analiza amănunţit nici cauzele, nici etapele: Ludovic al XIV-lea nu e nici măcar citat. Războaiele monarhiei, formidabil factor al creşterii importanţei statului, nu sunt evocate. Despre secolul al XVIII-lea, el scrie (II, cap. V) aceste fraze sibilinice: „Societatea, care e în mare progres, face să apară în fiecare clipă nevoi noi şi fiecare dintre ele este pentru ea [conducerea] o nouă sursă de putere; căci numai ea e în stare să le satisfacă. În timp ce sfera administrativă a tribunalelor rămâne fixă, sfera conducerii este mobilă şi se extinde fără încetare odată cu civilizaţia însăşi”. Progresele centralizării sunt deci pur şi simplu, şi foarte vag, puse în relaţie cu acelea ale „civilizaţiei”: maniera lui Tocqueville de a împărtăşi credinţa contemporanilor săi în progres constă în a numi cu unul dintre cuvintele cele mai obscure ale vocabularului istoric sentimentul său profund şi permanent al inevitabilului. Nu vom şti niciodată mai mult despre asta.

În timp ce primele şapte capitole ale cărţii a II-a (în afară de primul) descriu funcţionarea (sau, mai degrabă, ceea ce am numi astăzi disfuncţiile) monarhiei administrative din secolul al XVIII-lea, Tocqueville începe din capitolul VIII analiza societăţii civile. Ara arătat deja că acest plan traduce o răsturnare a problematicii sale obişnuite nu numai în raport cu textul din 1836, dar şi cu *La Démocratie en Amérique*. Tabloul „stării sociale a

anglo-americanilor” (partea I, cap. III) precedă analiza instituţiilor politice, iar Tocqueville indică anume, la sfârşitul capitolului: „Consecinţele politice ale unei asemenea stări sociale sunt uşor de dedus. Este imposibil de conceput că egalitatea nu va sfârşi prin a pătrunde în lumea politică, la fel ca în alte părţi”. În acelaşi timp cu evidenţierea întâietăţii socialului (înţeles în sens larg şi incluzând obişnuinţele mentale, „moravurile”, „spiritul public”) în raport cu politicul, Tocqueville exprimă implicit o teorie tipologică globală a societăţilor, în genul lui Montesquieu sau al lui Max Weber, pe care o găsim de altfel explicitată în articolul său din 1836; societăţile „aristocratice” tind către puterea locală, societăţile, „democratice” către puterea centralizată. În această epocă, de altfel, el nu pare ostil nici egalităţii civile (care este conţinutul esenţial al definiţiei pe care o dă „democraţiei”), nici centralizării guvernamentale (cu condiţia să fie însoţită de o descentralizare administrativă): este sensul profund al studiului său asupra realităţii americane.

Or, douăzeci de ani mai târziu, planul lucrării *L’Ancien Régime* corespunde foarte probabil unei schimbări în opiniile sale şi în gândirea sa: s-a observat de altfel[173] cât de puţin frecvent este cuvântul „democraţie” în *L’Ancien Régime* în raport cu textul din 1836, ca şi cum Tocqueville ar fi abandonat progresiv, fără a-l uita totuşi imediat, conceptul-cheie al analizelor sale precedente. Ce s-a întâmplat? Tocqueville tocmai trăise, ca om politic, nu numai ca intelectual, experienţa anilor 1848 – 1851.1848: explozia populară şi socialistă, nou avatar francez al „tendinţei” democratice, arată clar limitele unei democratizări sociale pe care Tocqueville o descrisese ca un fenomen împlinit; iar acum ea îl acoperă de oroare.

173 S. Dreschcr, Dilemmas of Democracy: Tocqueville and Modernization, Pittsburgh, 1968, p. 242.

Optimismul stăpânit care alimenta analiza societăţii americane a făcut loc fricii. Reformatorul dinainte de Revoluţie a devenit păstrătorul unei ordini atât de greu restabilite. De unde rezultă două probleme, una teoretică, de definire, cealaltă existenţială, de judecată de valoare. 1851: guvernul notabililor, pe care Tocqueville l-a susţinut şi la care chiar a participat, ca cel mai bun dintre regimurile franceze de după 1789 (aşa îl defineşte în *Amintirile* sale), cade fără glorie la 2 decembrie

1851 în favoarea celui mai rău dintre despotismele centralizatoare care au apărut după 1789. De-acum e greu să explici prin aceeaşi stare a societăţii, prin intermediul unui concept a cărui extindere, după cum arată istoria în acelaşi moment, e nedefinită, instituţii politice atât de diferite ca monarhia din Iulie, a doua Republică sau despotismul celui de-al doilea Napoleon[174]. Schimbarea opticii lui Tocqueville, accentul pus pe autonomie şi pe întâietatea politicului – în structura politico-administrativă – sunt probabil înscrise în experienţa acestor ani.

Se pot găsi urme ale acestei răsturnări în notele la *L'Ancien Régime*, unde apare, mai evident decât în textul final, munca de elaborare conceptuală. De exemplu, acest text în legătură cu sensul cuvântului „democraţie" (vol. II, p. 198): „Ceea ce produce cea mai mare confuzie în spirit este întrebuinţarea care se dă cuvintelor: *democraţie*, *instituţii democratice*, *putere democratică*. Atât timp cât nu vom reuşi să le definim clar şi să ne înţelegem asupra definiţiei, vom trăi într-o confuzie de idei inextricabilă, spre marele avantaj al demagogilor şi al despoţilor.

---

174 Marx s-a aflat în faţa aceleiaşi probleme, în al său 18 Brumar, chiar dacă pornind de la un sistem de explicitare diferit: citindu-1, nu se înţelege niciodată de ce interesele divergente (proprietari funciari/capitalişti) ale claselor conducătoare fac succesiv posibilă şi imposibilă o putere comună şi aduc cu ele o asemenea cascadă de rătăciri.

Se va spune că o ţară condusă de un principe absolut este o *democraţie*, pentru că el va guverna prin legi sau prin intermediul unor instituţii care sunt favorabile condiţiei poporului. Puterea sa va fi o *putere democratică*. Va forma o *monarhie democratică*.

Or, cuvintele *democraţie*, *monarhie*, *putere democratică* nu pot spune decât un lucru, în funcţie de sensul adevărat al cuvintelor: o putere la care poporul ia parte mai mult sau mai puţin. Sensul e intim legat de ideea libertăţii politice. A atribui epitetul «democratică» unei puteri în care libertatea nu există înseamnă, respectând sensul natural al cuvintelor, a spune o absurditate palpabilă”.

Această notă creează perplexitate, în măsura în care Tocqueville denunţă aici tocmai sensul pe care îl dăduse constant, până atunci, cuvântului democraţie: or, corecţia constă în a deplasa conceptul de la nivelul social (egalitate) la nivelul politic (participare la putere şi libertate) ca şi cum al doilea nivel ar deveni fundamental în raport cu primul.

Alt text revelator pentru aceeaşi alunecare: este un apendice la capitolul II, 5, asupra centralizării. Tocqueville face aici o remarcabilă comparaţie între colonizarea franceză a Canadei şi colonizarea engleză a Americii, arătând că fenomenul colonial accentuează până la caricatură spiritul celor două administraţii. În Canada nu există nobilime, nu există „tradiţii feudale”, nu există putere predominantă a Bisericii, nici vechi instituţii judiciare cu rădăcini în moravuri – pe scurt, nimic din societatea civilă a vechii Europe, nimic care să se opună puterii absolute: „Ne-am crede deja în plină centralizare modernă şi în Algeria”. Dimpotrivă, în America engleză vecină, unde condiţiile sociale sunt comparabile, „elementul republican, care formează parcă fondul constituţiei şi al moravurilor engleze, se manifestă fără

obstacol şi se dezvoltă. Administraţia propriu-zisă face puţine lucruri în Anglia, iar particularii fac multe; în America, administraţia nu se mai amestecă deloc, dacă putem spune astfel, iar indivizii, unindu-se, fac totul. Absenţa claselor superioare, care îl face pe locuitorul Canadei şi mai supus puterii decât era, în aceeaşi epocă, locuitorul Franţei, îl face pe locuitorul din provinciile engleze din ce în ce mai independent faţă de putere.

În ambele colonii se ajunge la instaurarea unei societăţi în întregime democratice; dar în prima, cel puţin atât timp cât Canada rămâne Franţei, egalitatea se contopeşte cu puterea absolută; în cealaltă, ea se combină cu libertatea".

Două idei mi se par frapante în această notă contemporană c*u' A neien Régime*:

1. Libertatea politică nu e în mod obligatoriu legată de prezenţa claselor superioare, de o „aristocraţie", în sensul pe care Tocqueville îl dă acestui cuvânt. În America engleză, într-adevăr, „absenţa claselor superioare" face indivizii" din ce în ce mai independenţi faţă de putere": ruptură foarte clară faţă de schema conceptuală din 1836: aristocraţie/putere locală/libertate politică.

2. Ceea ce este decisiv în evoluţia celor două societăţi nu e într-adevăr starea lor socială – care e tot „democratică" –, ci tradiţia lor şi politica lor politico-administrativă.

Este chiar ceea ce se degajă din analiza articulaţiilor esenţiale ale lucrării *L'Ancien Régime*: nu e vorba de faptul că Tocqueville cedează aici unui monism cauzal cu totul străin naturii înseşi a gândirii sale. Rămâne, dimpotrivă, atent la amestecul motivelor şi consecinţelor pe care i le revelează observarea empirică a surselor. Dar nu e mai puţin adevărat că societatea civilă apare în ultima sa carte nu atât ca o cauză, ci ca o consecinţă a societăţii politice şi morale: iar aceasta este probabil originalitatea intelectuală

fundamentală a cărţii *L'Ancien Régime*, atât în raport cu precedentele lucrări ale lui Tocqueville, cât şi faţă de sociologia politică a secolului al XIX-lea în general.

Fenomenul central, aspectul esenţial al schimbării istorice este deci creşterea puterii monarhice şi a centralizării guvernamentale, legate ele însele de dezvoltarea birului (*la taille*). Acest proces dislocă şi unifică în acelaşi timp societatea civilă („împărţirea în clase a fost crima vechii regalităţi", II, 10, p. 166) trunchiată în grupuri din ce în ce mai rivale formate din indivizi din ce în ce mai asemănători. Neputinţa claselor superioare fie de a-şi menţine vechea putere politică, fie de a se uni pentru a forma una nouă lasă cale liberă despotismului administrativ care agravează, la rândul său, consecinţele centralizării guvernamentale.

Când analizează, în această a doua parte a cărţii, societatea civilă, Tocqueville, ca bun moştenitor al istoriografiei Restauraţiei, vorbeşte de „clase": „Mi se pot opune, fără îndoială, indivizi, eu vorbesc despre clase, doar ele trebuie să preocupe istoria" (II, 12, p. 179). Dar el manevrează acest concept fundamental cu o perpetuă ambiguitate: clasele sunt definite când ca stări ale Vechiului Regim, când după o combinaţie între dreptul Vechiului Regim şi un criteriu, de altfel foarte vag, de bogăţie şi demnitate socială, care înglobează burghezia înstărită în clasele superioare. În realitate, la baza acestei ambiguităţi, a acestei treceri constante de la un sens la altul, se află problema centrală pe care şi-o pune Tocqueville în legătură cu societatea franceză a secolului al XVIII-lea: cum de n-a ştiut ea să treacă, fără revoluţie, de la ierarhia rigidă a stărilor la dihotomia modernă notabili/popor, clase superioare/clase inferioare? Dar dacă acesta este, aşa cum cred că este, tocmai fondul interogaţiei sale, se poate măsura aici şi drumul parcurs după ce a scris *La Démocratie en Amérique*. Tocqueville a

trecut de la o problematică a egalităţii sociale şi a democraţiei politice la o problematică a claselor superioare şi a elitelor. E adevărat că, aşa cum lăsa să se prevadă în *La Démocratie* (la sfârşitul capitolului IX al volumului I) el studiază de această dată nu o societate formată *ex nihilo* de către emigranţi republicani şi egalitari, ci, dimpotrivă, o lume înrădăcinată în tradiţia aristocratică şi nu poate aplica aceleaşi analize şi unei societăţi, şi alteia. Dar rămâne diferenţa de tonalitate a celor două cărţi şi această atmosferă de tristeţe care învăluie proza din *L'Ancien Régime*: ceea ce era dorinţă de viitor, în anii '30, a devenit nostalgia trecutului.[175] Tocqueville rememorează mereu nobilimea şi evocă spaţiul mitic al frumoaselor zile de odinioară, al comunităţilor rurale adunate sub aripa ei, al unei societăţi civile relativ apropiate şi fraterne, libere în orice caz, pe care monarhia a distrus-o.

---

175 Dorim o dovadă în plus pentru această schimbare de ton, pentru această transformare a optimismului în nostalgie, între La Démocratie şi L 'Ancien Régime? Ajunge să citim două texte în care Tocqueville încearcă să definească tipul de om pe care îl favorizează societăţile democratice şi-şi exprimă implicit părerea în această privinţă.

Démocratie, vol. I, cap. VI (sfârşit):

„Ce cereţi de la societate şi de la putere? Trebuie să ne înţelegem. Vreţi să daţi spiritului uman o anumită înălţime, un mod generos de a considera lucrurile acestei lumi? Vreţi să inspiraţi oamenilor un fel de dispreţ faţă de bunurile materiale? Doriţi să faceţi să apară sau să întreţineţi convingerile profunde şi să pregătiţi marile jertfe?

Se pune problema de a vă cizela moravurile, de a cultiva manierele, de a face să strălucească artele? Vreţi poezie, răsunet, glorie? Pretindeţi să organizaţi un popor în aşa fel încât să le influenţeze puternic pe toate celelalte? îl vedeţi sortit să încerce mari iniţiative şi, oricare ar fi rezultatul eforturilor sale, să lase urme însemnate în istorie?

Dacă acesta e, după voi, obiectivul principal pe care trebuie să şi-l propună oamenii în societate, nu alegeţi puterea democraţiei; nu vă va conduce în mod sigur către acest scop.

Dar această evoluţie „existenţială” a lui Tocqueville, atât de evidentă şi, de altfel, atât de comprehensibilă pentru un spirit deosebit de sensibil la actualitate – există puţine exemple de gândire speculativă atât de instrumentală, atât de clar legată de imperative practice – se înscrie în mod firesc în interiorul unei conceptualizări a istoriei nobilimii care rămâne în ansamblu fidelă tezelor lui din 1836, deşi conotaţia afectivă s-a schimbat. Avantajul textului din *L'Ancien Régime* este că ne permite, prin schematismul său redus, o mai bună înţelegere a problemelor puse şi a contradicţiilor nerezolvate.

Dar dacă vi se pare util să deturnaţi activitatea intelectuală şi morală a omului spre necesităţile vieţii materiale şi să o folosiţi pentru a produce bunăstare; dacă raţiunea vi se pare mai profitabilă pentru oameni decât geniul, dacă obiectivul dumneavoastră nu este de a crea virtuţi eroice, ci deprinderi paşnice; dacă vă place mai mult să vedeţi vicii decât crime şi preferaţi să se întreprindă mai puţine acţiuni grandioase cu condiţia de a se comite mai puţine ticăloşii; dacă, în loc să acţionaţi în sânul unei societăţi strălucite, vă e de-ajuns să trăiţi în mijlocul unei societăţi prospere; dacă, în sfârşit, obiectivul principal al unei puteri nu e deloc, după dumneavoastră, de a da întregului corp al naţiunii maximum de forţă sau maximum de glorie posibil, ci dc a-i procura fiecăruia dintre indivizii care o compun maximum de bunăstare şi de a evita cât mai mult mizeria, atunci nivelaţi condiţiile şi constituiţi puterea democraţiei.“

Ancien Régime, II, XI, p. 175:

„Oamenii secolului al XVIII-lea nu cunoşteau deloc accst gen de pasiune a bunăstării care e un fel de mamă a servitutii, pasiune do- moală, şi totuşi tenace şi inalterabilă, care se amestecă de bunăvoie şi într-un fel se întreţese cu mai multe virtuţi private, cu dragostea de familie, cu conformitatea moravurilor, cu respectul credinţelor religioase şi chiar cu practicarea indiferentă şi asiduă a cultului stabilit, care îngăduie cinstea şi apără eroismul şi excelează în a face oameni înstăriţi şi slabi cetăţeni. Ei erau şi mai buni, şi mai răi.
Francezii de atunci iubeau viaţa şi adorau plăcerea; erau probabil mai dereglaţi în deprinderi şi mai dezordonaţi în pasiuni şi în idei decât astăzi; dar ignorau senzualismul temperat şi decent pe care-1 vedem noi...“

Parodiindu-l pe Bainville, am putea rezuma dialectica lui Tocqueville prin formula următoare: societatea franceză a secolului al XVIII-lea devenise prea democratică pentru ceea ce îi rămăsese nobiliar şi prea nobiliară pentru ceea ce avea democratic. Prea democratică: capitolele VII-X ale cărţii a II-a, care descriu procesul de unificare a spiritelor şi de izolare a claselor superioare unele în raport cu altele, şi capitolul XII, în care Tocqueville tratează separat (ca la începutul cărţii I) problema ţărănească. Prea nobiliară: curiosul capitol al XI-lea, unde Tocqueville analizează, pentru a celebra şi a le opune mediocrităţii „democratice", spiritul de independenţă şi simţul libertăţii pe care tradiţiile aristocratice le imprimaseră societăţii franceze a Vechiului Regim, subliniind că acest spirit, legat de ideea de privilegiu, nu era de natură să supravieţuiască unor instituţii democratice, cu atât mai puţin să le întemeieze.

Dar la ce nivel se situează această evoluţie contradictorie, care va da naştere exploziei revoluţionare? E un lucru niciodată clar şi care trebuie elucidat. Tocqueville abordează în acelaşi timp economicul, socialul şi ceea ce am putea numi, în lipsă de altceva, ideologicul.

Asupra economicului, el rămâne totdeauna superficial şi vag, dar cel puţin tăcerile sale sunt clare; este o dimensiune a vieţii oamenilor care nu l-a interesat niciodată decât prin interferenţele ei sociale sau intelectuale şi nu pentru ea însăşi sau ca mecanism fundamental al schimbării. El nu a cercetat deci surse propriu-zis economice asupra Vechiului Regim, el care cunoaşte atât de bine sursele istoriei sociale, administrative, politice şi intelectuale. Când notează accentuarea activităţii industriale la Paris (II, 7, p. 141), este pentru a arăta că „afacerile industriale" sunt atrase aici de centralizarea „afacerilor administrative". Când vorbeşte de modificările care intervin în distribuirea averilor între clase (ceea ce nu e decât parţial o problemă

economică), e ciudat de simplist: sărăcire a nobilimii, îmbogăţire a „burghezului" (II, 8, p. 145), fără ca procesul presupus să fie raportat prin ceva la o cauzalitate economică. Observând urbanizarea regatului prin afluxul „clasei mijlocii" în oraşe, el se întoarce pur şi simplu la explicaţia „administrativă": „Două cauze produseseră în primul rând acest efect: privilegiile gentilomilor şi birul (*la taille*)" (II, 9, p. 153). În sfârşit, explicaţia pe care o dă mizeriei ţăranului rămâne foarte vagă: „Progresele societăţii, care îmbogăţesc toate celelalte clase[176], îl duc la disperare; civilizaţia se întoarce numai împotriva lui" (II, 12, p. 185). Întregul tablou pe care-l face vieţii ţărăneşti este de altfel marcat de o completă ignorare a condiţiilor tehnice ale economiei rurale.

Evoluţia economică a societăţii franceze este astfel fie pur şi simplu dedusă dintr-o altă evoluţie (politico-administrativă), fie redusă la abstracţiuni vagi („progresele societăţii", „civilizaţie"), adică ignorată în sine. La fel se întâmplă, de altfel, şi cu problemele de doctrină economică: Tocqueville, de exemplu, i-a citit pe fiziocraţi; dar el nu evocă niciodată nici analiza lor propriu-zis economică (care probabil că nu îl interesa), nici chiar revendicarea anticolbertistă fundamentală a lui „*laissez-faire*, *laissez*-passertot ce reţine de aici, pentru a critica, este teza „despotismului legal" (III, 3), care nu e în realitate decât un corolar al definirii unei raţionalităţi

176 Ceea ce e în contradicţie cu afirmaţia de mai sus a lui Tocqueville despre pauperizarea nobiliară. Se ştie, de altfel, că această idee a unei pauperizări a „nobilimii", concepută ca un bloc social, este inexactă pentru secolul al XVIII-lea în măsura în care conjunctura economică favorizează, dimpotrivă, o creştere puternică a rentei funciare sub toate formele sale (drepturi feudale, tipuri de arendă: fermage, faire-valoir direct). A doua formulă a lui Tocqueville pare deci mai justă decât prima; dar şi mai puţin caracteristică gândirii sale, în măsura în care trebuie să deducă decadenţa economică a nobilimii din decadenţa sa politică.

economice (corolar recuzat, de altfel, de fiziocraţii „marginali" formaţi mai curând la şcoala lui Goumay, ca Turgot). Se întâmplă aşa desigur pentru că acesta este singurul aspect al gândirii fiziocratice care intră în logica secolului al XVIII-lea în viziunea lui Tocqueville; dar ne condamnăm, atunci, să nu mai ţinem seama de extraordinara vogă a liberalismului economic în toate păturile superioare ale societăţii. Tocqueville, efectiv, nu suflă o vorbă despre asta.

În descrierea propriu-zis sociologică, el regăseşte un teren familiar. Nu pentru că, aşa cum am văzut, uneltele sale de investigaţie ar fi originale sau măcar precise. Dar aici el stabileşte mai uşor nu numai legăturile cu propria istorie, atât de obsedantă, dar şi cu discursul său fundamental, căci regăseşte un domeniu mai direct sensibil la efectele politicii şi administraţiei. Societatea se oferă ca un imens câmp de consecinţe ale legislaţiei şi ale puterii: dar în schimb, câte petiţii de principiu! Nobilimea sărăceşte? Iată explicaţia: „Legile care protejau proprietatea nobililor rămăseseră totuşi aceleaşi; nimic nu părea să se fi schimbat în condiţia lor economică. Totuşi, ei sărăceau peste tot exact în proporţie cu pierderea puterii". Şi, puţin mai departe: „Nobilii francezi sărăceau treptat în măsura în care obişnuinţa şi spiritul stăpânirii puterii le lipseau" (II, 8, p. 144). Fărâmiţarea proprietăţii nobilimii nu este în sine decât un semn şi o consecinţă a acestui fapt fundamental.

Acest tip de analiză cumulează inconvenientele obscurităţii logice şi ale infidelităţii faţă de faptele stabilite. Corelaţia putere/bogăţie, la nivelul grupurilor sociale, este la fel de nesigură la Tocqueville ca şi la Marx (la care prioritatea este inversă), iar Tocqueville nu o avansează, de altfel, decât în folosul unei comparaţii biologice care nu satisface deloc cititorul: puterea politică ar fi, dacă înţelegem bine, acea „forţă centrală şi invizibilă

care este însuşi principiul vieţii”, inima oricărei societăţi umane. Pe de altă parte, îi urmărim cu atât mai greu analiza cu cât el nu ţine niciodată seama de redistribuirea socială a bogăţiei prin putere, studiu care l-ar fi condus, probabil, pentru secolul al XVIII-lea, la concluzii inverse.[177] în fine, am arătat deja că nobilimea franceză a secolului al XVIII-lea este departe de a fi fost exclusă de la putere – cel puţin o anumită nobilime, dar Tocqueville nu face niciodată distincţii în interiorul grupului. Despre această nobilime a secolului al XVIII-lea care ocupă, recucereşte, încurcă toate căile puterii în Franţa, putem spune că şi-a pierdut „simţul conducerii”, nu şi „obişnuinţa” ei.

Doar dacă, în spiritul lui Tocqueville, mai mult sau mai puţin explicit (şi mai degrabă mai mult decât mai puţin), nobilimea recentă, nobilimea înnobilată şi îmbogăţită de rege pentru servicii aduse statului – de tip Colbert sau Louvois – nu face parte din descrierea ideală a nobilimii şi a virtuţilor sale politice tradiţionale. Această excludere implicită ar fi cel puţin în concordanţă cu ideea că aparatul de stat este deţinut în secolul al XVIII-lea exclusiv de „burghezi”. Dar contradicţia nu este decât amânată: căci Tocqueville reproşează nobilimii franceze faptul de a fi devenit o „castă”, definită prin naştere, şi de a fi încetat să fie o aristocraţie, adică un corp limitat, dar relativ deschis, de cetăţeni care exercită puterea politică. Or, nobilimea franceză n-a fost niciodată această „aristocraţie” visată de Tocqueville în sensul în care Veneţia secolului al XVI-lea, de exemplu, guvernată de Senatul său, este o aristocraţie. Dimpotrivă, ea n-a încetat să fie deschisă promovării plebei, până la sfârşitul

177 Asupra acestui mecanism esenţial al absolutismului, aşa cum funcţionează în secolul al XVIII-lea, trebuie citite paginile interesante ale lui H. Lüthy, La Banque protestante en France, vol. IT, p. 696, carc prezintă gestiunea lui Calonne ca o veritabilă — şi ultimă — sărbătoare nobiliară.

Vechiului

Regim[178], când vechile familii cu ascendenţă până în secolele Evului Mediu deveniseră cu totul minoritare în interiorul stării. Prin dublul joc al venalităţii oficiilor[179] şi al înnobilării regale, adică prin *absolutism şi consubstanţial lui*, nobilimea încetează să mai fie un corp închis de seniori moştenitori ai pământului, pentru a reuni în jurul ei, în numele serviciului pentru stat, pe cei mai bogaţi dintre fiii negustorilor şi pe cei mai merituoşi dintre slujitorii regelui. Acolo unde Tocqueville scrie: „Pe măsură ce nobilimea încetează să fie o aristocraţie, ea pare a deveni o castă" (II, 9, p. 151), am putea să inversăm formula şi să spunem că pe măsură ce nobilimea încetează să fie o castă, ea devine o aristocraţie.

Ajungem aici, probabil, în inima sistemului de interpretare al lui Tocqueville şi a ambiguităţilor acestuia. Căci întreaga analiză sociologică din *L'Ancien Régime* se învârte în jurul unei dialectici aristocraţie/nobilime, aristocraţia reprezentând raţiunea de a fi a nobilimii, esenţa acestei existenţe. Or, Tocqueville, a cărui cultură istorică, în afara secolului al XVIII-lea, rămâne foarte superficială, n-are asupra nobilimii (şi asupra aristocraţiei) franceze decât o viziune banală şi totodată ancorată în legendar. În problema originilor, el n-a abandonat niciodată teza clasică, ce asimilează nobilii cuceritorilor

178 Tocqueville scrie, de altfel, în acelaşi capitol IX în care defineşte nobilimea franceză ca o „castă": „în nici o epocă din istoria noastră nobleţea nu a fost atât de uşor dobândită ca în '89...", pentru a adăuga că această realitate nu schimba nimic, ci, dimpotrivă, în conştiinţa separării stărilor.

179 Asupra venalităţii oficiilor L'Ancien Régime este o carte ciudat de contradictorie; capitolul X al cărţii a II-a condamnă instituţia ca sursă de servitute, în timp ce următorul laudă independenţa magistraturii franceze din secolul al XVIII-lea — al cărei suport era, bineînţeles, venalitatea oficiilor.

franci[180]: nobilii sunt atunci o aristocraţie născută din cucerire. Ei pierd curând acest caracter („încă din Evul Mediu”, scrie Tocqueville la începutul capitolului IX, ceea ce pare de altfel în contradicţie cu descrierea pe care o face instituţiilor Evului Mediu în capitolul IV al cărţii I), în urma uzurpărilor din partea puterii regale, şi devin o „castă”; cu alte cuvinte, în limitele sensului foarte neobişnuit pe care Tocqueville îl dă acestui cuvânt, mai puţin un grup închis oricărui individ care nu-i aparţine prin origini, decât un grup privat ca atare de puterea politică şi deci cu atât mai mult cramponat în privilegii compensatoare. Observăm astfel în ce măsură această teorie este în acelaşi timp fondatoare şi teleologică: nobilimea franceză se pierde nu pentru că istoria ei reală şi mecanismul istoric al reînnoirii sale o leagă de absolutism, ci pentru că este infidelă propriilor origini şi propriului principiu aristocratic. Ne dăm seama, de asemenea, în ce măsură viziunea de ansamblu rămâne dominată de politică. În fond, cum nu-l interesează economicul în sine, pe Tocqueville nu-l interesează nici societatea în sine; în ciuda atenţiei pe care o acordă surselor fiscale, recensămintelor, şi pentru care stau mărturie notele sale, în ciuda minunatelor sale accente de detaliu, el rămâne indiferent la istoria acestei societăţi; procesul real de formare a nobilimii franceze din secolul al XVIII-lea, a grupurilor şi subgrupurilor sale, nu îl interesează. În viziunea sa, clasele şi, în primul rând nobilimea, clasa sa, sunt depozitarele unor tradiţii şi valori

180 Cf. mai ales ultimul capitol al volumului I din La Démocratie en Amérique („Starea actuală şi viitorul celor trei rase“), sau începutul capitolului IX al cărţii a II-a din L’Ancien Régime. Pasajul din La Démocratie este ciudat în măsura în carc Tocqueville afirmă acolo că toate aristocraţiile care au apărut în lume şi toate legislaţiile de inegalitate pe care le-au impus sunt fiicele cuceririlor militare. Ne întrebăm atunci cum categoriseşte Tocqueville republicile italiene ale Renaşterii, de exemplu, sau Anglia secolului al XVIII-lea.

pe care le pot trăda sau întruchipa: or, nobilimea e inseparabilă de principiul politic aristocratic, iar ideea unei nobilimi de slujitori ai regelui este pur şi simplu contradictorie; o nobilime a funcţiilor nu este o nobilime. Regele lui Tocqueville va fi deci înconjurat de burghezi porniţi să scoată nobilimea de peste tot, ca Ludovic al XIV-lea al lui Saint-Simon. Este un ultim şi tardiv ecou al unui conflict politic, dar şi reafirmarea unui principiu.

Astfel, nivelul esenţial la care se situează descrierea istorică a lui Tocqueville în *L'Ancien Régime* nu este nici economicul, nici măcar societatea în structurile sale şi istoria diferitelor clase. Este mai curând starea de spirit a francezilor, ceea ce am putea numi temperamentul sau caracterul naţional, considerate ca domeniul prin excelenţă unde se înfruntă tendinţele democratice şi tendinţele aristocratice, consimţământul şi rezistenţele la centralizare. Ar trebui să ne scuzăm de caracterul vag al acestui vocabular, dacă ar fi posibil să definim mai precis gândirea lui Tocqueville: în volumul II din *La Démocratie*, studiind consecinţele „democraţiei" asupra mentalităţii americane, el distinge succesiv „mişcarea intelectuală", „sentimentele" şi, în sfârşit, „moravurile propriu-zise". Nu e totdeauna uşor să distingi cu claritate diferitele paliere ale studiului său – mai ales „sentimentele" de „moravuri" –, dar cel puţin există un fir conducător. În L'Ancien *Régime*, nimic din toate acestea: modificând, după cum am văzut, ordinea cauzelor – centralizarea guvernamentală şi administrativă trec pe primul plan – Tocqueville nu are niciodată grijă să distingă diferitele câmpuri de consecinţe. Ideea de tradiţii (intelectuale şi afective) sau de moravuri corespunde fără îndoială cel mai bine (sau cel mai puţin rău) tabloului societăţii franceze pe care îl schiţează în cartea a II-a: centralizarea a determinat dezvoltarea „moravurilor" democratice care se opun tradiţiilor aristocratice, cele două „tendinţe" consolidându-se şi

parcă exagerându-se una pe alta prin faptul că sunt contrare. Francezii secolului al XVIII-lea devin în acelaşi timp din ce în ce mai asemănători şi din ce în ce mai diferiţi, din ce în ce mai supuşi şi din ce în ce mai neascultători. Vechiul Regim muribund este arena luptei celor două principii şi a amprentei lor contradictorii asupra spiritului oamenilor din acel timp. „Democraţia", în *L'Ancien Régime*, nu este atât o stare a societăţii, cât o stare de spirit.

Cu preţul acestei modificări, Tocqueville introduce în analiză o dialectică revoluţionară, evident indispensabilă chiar obiectului muncii sale. Căci „democraţia", aşa cum a studiat-o în Statele Unite, este nu numai o stare a societăţii, ci o stare întemeietoare, adusă şi construită *ex nihilo* de oamenii cu spirit democratic, fără să fi avut de luptat împotriva unui principiu, unei istorii, unor tradiţii contrare. Este deci o dezvoltare armonioasă a unei societăţi globale, al cărei principiu democratic, întruchipat în fapte, pătrunde la toate nivelurile, mai ales în mentalităţi şi moravuri. Dimpotrivă, Franţa la sfârşitul Vechiului Regim îi pune lui Tocqueville o problemă complet diferită, aceea a unei *istorii*, a unei *schimbări*, a unei *revoluţii*. Democraţia (egalitatea condiţiilor) nu poate caracteriza starea societăţii înaintea Revoluţiei, pentru că ea defineşte starea societăţii după Revoluţie. De unde nevoia unei conceptualizări diferite: ceea ce este comun perioadelor de dinainte şi de după Revoluţie este centralizarea, agent al schimbării; această centralizare democratizează spiritele unei societăţi care rămâne agăţată de formele sale aristocratice golite de conţinut. Dacă încercăm să o definim în termeni de istorie, contradicţia care duce această societate la revoluţie nu este deci esenţialmente de ordin social, ci intelectual şi

moral[181]; ea nu se suprapune decât în chip secundar – şi foarte târziu, în 1788 – peste conştiinţa unui conflict intern al societăţii civile (nobilime/starea a treia); traduce esenţialmente un conflict de valori ascuns în profunzimile societăţii globale şi, mai ales, în adâncul fiecărui individ „luminat", între individualismul democratic şi spiritul de castă nobiliar – două forme la fel de degradate în raport cu cele două modele ale lor, dar, tocmai de aceea, cu atât mai incompatibile, mai ostile şi având în final un singur principiu reconciliator: despotismul.

III

Prin aceasta se explică, mi se pare, economia cărţii a III-a *din.'A neien Régime*, care nu mai e consacrată cauzelor îndepărtate ale Revoluţiei, ci „faptelor deosebite şi mai recente care i-au determinat în final locul, naşterea şi caracterul" (III, 1) – altfel spus, examinării celor pe care noi le-am numi cauze pe termen scurt.

În opinia lui Tocqueville, spre mijlocul secolului al XVIII-lea, în anii '50, se produce o accelerare a fenomenelor pe care Le-a studiat şi a contradicţiilor pe care acestea le generează: mai întâi, cât se poate de firesc, o transformare a mentalităţilor şi a spiritelor. Totul se petrece ca şi cum lungul proces de centralizare administrativă şi de dezagregare socială, analizat în cărţile precedente, ar ajunge în acei ani la o revoluţie culturală: Franţa, cel puţin Franţa elitelor, a cărei importanţă politică este decisivă, se întoarce masiv către o filosofie abstractă a ordinii politice şi sociale cu atât mai radical contradictorie faţă de societatea existentă cu cât se defineşte tocmai prin lipsa de experienţă socială care caracterizează individul acestei societăţi, fie el nobil sau burghez. Privaţi de adevărata libertate, francezii se îndreaptă spre dreptul natural; incapabili de experienţe colective, fără mijloace de

181 Cf. S.R. Weitman, „The sociological thesis of Tocqueville's The Old Regime and the Revolutionin Social Research, 1966, vol. 33, nr. 3.

a încerca rezistenţele politicii, ei se orientează fără să ştie spre utopia revoluţionară; fără aristocraţie, fără grupuri conducătoare constituite, fără posibilitatea de a recurge la oameni politici, ei se întorc spre scriitori. Literatura îşi asumă funcţia politică. Prin urmare, fenomenul se dezvoltă şi se agravează printr-o dialectică internă, pentru că intelectualii sunt prin natura lor, nu numai prin forţa lucrurilor, grupul social cel mai străin de experienţa politică. Monarhia, distrugând aristocraţia, a făcut din scriitori substitute imaginare ale unei clase conducătoare. Astfel, Franţa a trecut de la dezbaterea asupra gestiunii la discutarea valorilor ultime, de la politică la revoluţie.

Nu atât ideile acestei epoci sunt noi: Tocqueville subliniază că ele sunt vechi. Noi sunt demultiplicarea socială a elaborării lor, ecoul reprezentat de primirea de care au parte, rolul pe care îl joacă. De fapt, aceste idei nu sunt specific franceze: întreaga Europă a Luminilor le împărtăşeşte, fără să se îndrepte totuşi către acelaşi viitor revoluţionar. Prin această schiţă a unei sociologii a producţiei şi consumului ideilor în Franţa din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, Tocqueville sugerează în acelaşi timp că Revoluţia este pentru el, înainte de toate, o transformare a valorilor şi a obişnuinţelor mentale şi că această transformare găseşte condiţii cu totul favorabile şi ritmuri deosebit de rapide în Franţa anilor 1750, în urma lungului proces de centralizare monarhică. Revoluţia culturală (intelectuală şi morală, dacă preferaţi), factor secundar pe termen lung, devine pe termen scurt elementul esenţial al procesului revoluţionar: ea are drept efect reînvestirea sentimentelor religioase în cultul imaginar al unui stat-model, neutralizând astfel de la început orice element liberal pe care l-ar putea conţine această trezire a opiniei. Marea ţintă revoluţionară, pentru Tocqueville, este „despotismul democratic”, prefigurat, elaborat deja de doctrina fiziocratică, şi nu liberalismul

parlamentar: este mult mai mult „pregătirea” din 1793 decât anticiparea lui 1789.

Această schimbare bruscă de ritm în istoria francezilor, analizată mai întâi la nivel intelectual, este percepută de Tocqueville şi la nivel economic şi social: Revoluţia nu loveşte o ţară decadentă, cum au crezut eroii marii drame, obsedaţi de ideea „regenerării”, ci o ţară prosperă, în plină creştere după 1750. Ea loveşte, chiar cu prioritate, regiunile cele mai sensibile la dezvoltarea economică şi socială a secolului, ca Île-de-France. Este celebra teză din capitolul patru, amplu verificată în liniile sale principale, dacă nu în detaliu[182], de lucrările de istorie economică ale secolului al XVIII-lea. Dar, departe de a vedea un factor de lupte între clase sociale cu interese contradictorii, ca în istoriografia marxistă sau marxizantă, Tocqueville diagnostichează aici un element suplimentar al dezechilibrului între spirite şi credinţe: regimul este prea vechi pentru ceea ce comportă de-acum ca nou, iar francezii prea eliberaţi pentru ceea ce păstrează ca servituţi sau mai curând ca sentiment al servituţii. Incapabile să învingă această conştiinţă a insuportabilului, reformele accelerează dezagregarea societăţii: 1787 şi nu 1789 este anul în care Loménie de Brienne distruge Vechiul Regim prin reforma sa administrativă care înlocuieşte intendenţii cu adunări elective: revoluţie mai importantă, notează Tocqueville, decât toate câte au afectat Franţa după 1789, întrucât acestea din urmă n-au atins decât instituţiile politice, şi nu „constituţia administrativă”. 1787 este anul în care raportul tradiţional al francezilor cu statul, în care adevărata ţesătură a vieţii sociale se răstoarnă complet. Pe scurt, Vechiul Regim e deja mort în 1789: Revoluţia nu l-a ucis decât în spirite, pentru că el nu mai exista decât în spirite. De unde

182 N-am crezut necesar, în cadrul unei lucrări consacrate lui Tocqueville, să intru în imensa bibliografie a istoriei cauzelor Revoluţiei.

extraordinara simplitate a evenimentelor. 1789 sau anul păcăliţilor?

Dar, deşi e adevărat că însuşi conţinutul Revoluţiei, astfel definit, e deja dobândit înainte ca Revoluţia să înceapă, fenomenul revoluţionar, în accepţia restrânsă a termenului, este circumscris după aceea. El nu mai acoperă o transformare politică şi socială – pentru că aceasta sau avusese deja loc, sau, pentru ce mai rămăsese de împlinit, ar fi avut loc oricum. El doar traduce două modalităţi specifice ale acţiunii istorice: rolul violenţei şi rolul ideologiei (adică al iluziei intelectuale).

Două modalităţi care în realitate nu fac decât una. Căci violenţa şi radicalismul politic sunt înscrise tocmai în ideologia escatologică a lui „înainte" şi „după", a vechiului şi noului, care caracterizează proiectul revoluţionar. Formarea statului democratic centralizat, care este pentru Tocqueville sensul însuşi al Revoluţiei, este şi sensul Vechiului Regim; în fond, Revoluţia nu face decât să-l boteze din nou; dar este Revoluţie *întrucât crede că ea l-a inventat*, admirabilă intuiţie a decalajului între rolul obiectiv jucat de revoluţii în schimbarea istorică şi percepţia pe care o au despre ele contemporanii, sau fascinaţia intelectuală exercitată asupra generaţiilor următoare. În timp ce atâţia istorici, de aproape două sute de ani, ne povestesc Revoluţia drapaţi în costumele epocii, printr-un comentariu al interpretării pe care ca însăşi şi-a dat-o, Tocqueville sugerează, dimpotrivă, că perioadele revoluţionare sunt prin excelenţă perioadele obscure ale istoriei, când vălul ideologiei ascunde la maximum sensul profund al evenimentelor în ochii eroilor dramei. E, fără îndoială, contribuţia fundamentală a cărţii sale (*L'Ancien Régime*) la o teorie a revoluţiei.

Nu e mai puţin adevărat că această intuiţie centrală a cărţii nu e niciodată destul de clar explicitată; ar fi necesitat, în fond, o istorie a evenimentelor revoluţionare

scrisă în dubla perspectivă pe care o anunţă *L'Ancien Régime*: la nivelul conţinutului obiectiv al acestor evenimente şi, mai ales, la nivelul ideologiei sau ideologiilor succesive care le justifică[183]. Dar faptul că Tocqueville, în 1856, n-a mai scris al doilea volum al cărţii – reînnoind, fără să vrea de această dată, tăcerea sa din 1836 – nu se datorează, probabil, doar morţii sale, care a intervenit la douăzeci şi opt de luni după apariţia celui dintâi. E la mijloc şi faptul că acest spirit sistematic, care sfârşise prin a reconstrui o interpretare istorică a Vechiului Regim, nu stăpânea încă problemele pe care i le punea o teorie istorică a Revoluţiei Franceze.

Stau mărturie însăşi istoria cărţii sale şi fragmentele postume pe care ni le-a lăsat[184]. Se ştie[185] că Tocqueville a început lucrul care urma să-l ducă la scrierea cărţii *L'Ancien Régime* printr-un studiu despre Consulat; el scrie încă din primele luni ale lui

1852 două capitole consacrate spiritului public la sfârşitul Directoratului[186], care urmau să constituie preambulul acestui studiu. Apoi abandonează acest proiect spre sfârşitul lui 1852 pentru a se îndrepta spre analiza Vechiului Regim şi îşi petrece vara lui 1853 cercetând fondurile de arhivă ale intendenţei din Tours, abandonând în mod deliberat prima direcţie de cercetare. Aceste două proiecte succesive arată tocmai preocuparea sa principală, care este studierea instituţiilor administrative şi a

---

183 Cf. scrisoarca cătrc Lewis din 6 octombrie 1856: „Cum obiectivul meu este mai degrabă să descriu mişcarea sentimentelor şi ideilor care au produs în mod succesiv evenimentele Revoluţiei decât să povestesc evenimentele înseşi...“ (citat de A. Jardin, Note critique, L'Ancien Régime, vol. II, p. 21).

184 L 'Ancien Régime et la Révolution, vol. II, „Fragmente şi note inedite despre revoluţie“.

185 Cf. Nota critică a lui A. Jardin, la începutul volumului 11.

186 Publicat drept cartea a III-a a volumului II, pp. 267—293.

continuităţii lor, dincolo de Revoluţie, între Vechiul Regim şi stabilizarea din timpul Consulatului. O mărturiseşte el însuşi, indirect, în aprilie 1853, apropo de arhivele primăriei din Paris, pe care le comentează astfel: „Aceste dosare conţin puţine documente dinainte de 1787 şi, începând din această perioadă, vechea constituţie administrativă se modifică profund şi intrăm în epoca de tranziţie şi destul de puţin interesantă care separă Vechiul Regim administrativ de sistemul de administraţie creat de Consulat şi valabil şi astăzi.”[187]

De fapt, această „epocă de tranziţie şi desuil de puţin interesantă” – frază de-a dreptul uluitoare la un om care vrea să scrie o istorie a Revoluţiei – lasă puţine urme în fragmentele sale postume. Esenţialul notelor de documentare este consacrat perioadei Vechiului Regim sau anilor imediat prerevoluţionari, mai precis administraţiei Vechiului Regim şi ideologiei prerevoluţionare; puţine lucruri despre Constituantă, absolut nimic despre Legislativă sau despre Comitetul Salvării Publice, practic nimic despre Convenţie: doar câteva pagini, de altfel destul de banale, asupra Terorii. Nu putem totuşi să ne explicăm această tăcere vastă şi masivă numai prin motivul dat de Tocqueville în 1853. Căci am văzut că, plecat de la o problematică a centralizării administrative, care formează fundalul studiului său despre Vechiul Regim, Tocqueville a fost din ce în ce mai atent la elementul ideologic al Revoluţiei. Aşadar, de ce această lectură atât de atentă a broşurilor prerevoluţionare, şi nimic despre discursurile membrilor Convenţiei? De ce Mounier şi nu Brissot? De ce Sieyès şi nu Robespierre?

Răspunsul la această întrebare este cu atât mai dificil cu cât, în unele dintre aceste note fragmentare, Tocqueville sesizează caracterul dinamic al ideologiei

187 A. Jardin, op. cit., p. 15.

revoluţionare. De exemplu, când comentează în aceşti termeni un pasaj de Burke: „E adevărat că aproape de ajunul Revoluţiei oamenii erau departe de starea de spirit pe care o arătau. Nu e mai puţin adevărat că spiritul de libertate nu exista încă în clasele de jos (n-a existat niciodată). Acolo se trăia încă după ideile unei alte ordini sau unui alt secol" (II, p. 342). Sau când consemnează de mai multe ori (II, cap. Îl al cărţii a V-a) rolul claselor inferioare „necivilizate" în procesul revoluţionar. Se ştie de altfel că el îşi exprimă în *L'Ancien Régime* admiraţia pentru oamenii din '89 şi dezgustul faţă de cei din '93. Dar nenorocirea e că aceste observaţii răzleţe sunt greu de conciliat cu analizele sale detaliate asupra izbucnirii, în 1788 – 1789, a „veritabilului spirit al Revoluţiei" (II, cartea I, cap. V) prin broşurile acestei epoci şi prin caietele de doleanţe: extragem din ele sentimentul că ideologia revoluţionară, constituită încă din această perioadă, pronunţă deja „cuvântul final al

Revoluţiei" (II, p. 169). Şi mai extraordinare, în raport cu problema pusă, sunt anumite tăceri ale lui Tocqueville: aproape nimic – în afară de fraza citată mai sus – despre diferitele niveluri intelectuale şi ideologice ale populaţiei franceze. Există, pur şi simplu, sus, cultura Luminilor, iar jos un fel de non-fiinţă culturală, non-civilizaţia. În sfârşit, niciun cuvânt despre mesianismul iacobin şi războiul ideologic, consecinţă şi totodată formidabilă aprofundare a conştiinţei revoluţionare. Nimic despre explozia patriotismului revoluţionar de după 1792, despre ceea ce constituie totuşi, chiar în termenii analizei sale, expresia ideologică cea mai generală a ataşamentului şi a participării maselor la noul stat democratic. Chiar când analizează, în singurele două capitole terminate ale celui de-al doilea volum din *L'Ancien Régime*, starea de spirit a francezilor la sfârşitul Directoratului, Tocqueville reuşeşte să treacă sub tăcere problema păcii şi a

războiului, care domină probabil, în acea epocă, întreaga conjunctură internă franceză şi interzice, în mentalităţi şi în fapte, orice soluţie liberală a crizei politice.

Dar pentru ca un spirit atât de mare să rămână orb la realităţi atât de evidente trebuie să existe în el un anumit blocaj conceptual care este probabil răscumpărarea puterii sale de pătrundere. În fond, Tocqueville a tot oscilat între două mari linii de cercetare, două ipoteze fundamentale ale istoriei Franţei: prima este cea a centralizării administrative. Ea îl determină să scrie, oarecum firesc, un „Ancien Régime"; l-ar fi putut însă determina să scrie un „Consulat" sau un „Empire", căci îi asigură firul director al continuităţii pe termen lung a istoriei Franţei. Dar în acelaşi timp cu definirea Revoluţiei prin acest conţinut o anulează ca proces şi ca modalitate a istoriei, cu alte cuvinte în ceea ce are ea specific. De altfel, dacă Revoluţia încununează şi încheie opera Vechiului Regim prin constituirea administrativă a Consulatului, de ce 1830, de ce 1848, de ce aceste Revoluţii suplimentare, pe care Tocqueville n-a încetat să le examineze cu pasiune? Constituţia administrativă este de-acum imuabilă: şi totuşi constituţia politică se schimbă brusc la cincisprezece sau douăzeci de ani.

De unde, probabil, a doua mare linie de cercetare a lui Tocqueville, care defineşte revoluţia ca o transformare rapidă a moravurilor şi mentalităţilor şi un proiect ideologic radical. Această mare ruptură culturală, cu atât mai dorită cu cât este favorizată şi necontrazisă de evoluţia societăţii, este mai întâi analizată ca o consecinţă a centralizării şi a dislocării grupurilor sociale tradiţionale. Tocqueville îi dă mai departe un fel de forţă autonomă, în 1788, pentru a explica izbucnirea Revoluţiei; dar, prizonier al primei sale ipoteze, nu merge niciodată până la capătul celei de-a doua. Nu numai pentru că în acest domeniu el nu defineşte niciodată tocmai despre ce e vorba atunci

când vorbeşte de „moravuri”, „stări de spirit”, de „obiceiuri”, de „sentimente” sau de „idei”. Dar mai ales pentru că, analizând declanşarea Revoluţiei ca un proces cultural, el nu pare să fi adunat apoi la un loc elementele acestei istorii a unei dinamici culturale.

Mai mult poate decât această istorie despre „Vechiul Regim şi Revoluţia” pe care a vrut să o scrie, Tocqueville ne-a lăsat o descriere interpretativă a Vechiului Regim şi fragmentele unui proiect de istorie a Revoluţiei. Cea dintâi formează cărţile I şi a II-a din *L'Ancien Régime*; al doilea n-a fost scris şi nu avem din el decât note pregătitoare. Între cele două, foarte subtil, cartea a treia din *L'Ancien Régime* formează un fel de tranziţie: căci cele două texte nu se supun aceleiaşi coerenţe interne. Cel dintâi, în ciuda contradicţiilor pe care le conţine, se bazează permanent pe o analiză relativ statică a, centralizării administrative şi a efectelor sale sociologice, în cel de-al doilea, adică pornind de la cartea a III-a, istoria ţâşneşte brusc prin anii ’50 ai secolului al XVIII-lea – istorie pe care Tocqueville nu o cunoaşte bine, la prima mână, decât începând cu această dată: fenomenele culturale, în sensul cel mai larg al termenului, tind să devină aici cu totul independente de evoluţia administrativă şi apar ca determinantele exploziei revoluţionare. Revoluţia nu mai este în consecinţă definită drept construcţie a statului democratic, din moment ce această revoluţie este încheiată din 1788, ci ca realizare a unei ideologii escatologice: de unde şi analiza minuţioasă a broşurilor din 1788 – 1789 şi a caietelor.

Dar, în acelaşi timp, cea mai mare parte a notelor lăsate de Tocqueville asupra anilor revoluţionari rămâne ea însăşi prizonieră a primei sale problematici; nu e de mirare, pentru că ele sunt contemporane redactării cărţii. Nimic nu arată deci că Tocqueville a rezolvat clar, înainte să moară, problema de care se lovise încă din 1836: elaborarea unei teorii a dinamicii revoluţionare. Diferenţa

faţă de 1836 este că, în ultimii ani ai vieţii, el lasă să se întrevadă direcţia cercetării; este adevăratul testament al acestei mari cărţi neterminate[188].

Augustin Cochin: teoria iacobinismului

Augustin Cochin este probabil cel mai puţin cunoscut dintre istoricii Revoluţiei Franceze[189]. Acestui subiect, totuşi, i-a consacrat întreaga viaţă. Născut în decembrie 1876 în marea familie de notabili conservatori care a ilustrat în secolul al XIX-lea catolicismul social, mai ales

---

188 în loc dc postfaţă: după ce am scris această analiză am aflat de un text nou, cel puţin pentru mine, publicat în Corespondenţa Tocque- ville-Kergorlay (Paris, 1977) şi care mi se pare că îi confirmă justeţea. Este vorba de o scrisoare a lui Tocqueville din 16 mai 1858.
Cu mai puţin de un an înainte de moartea sa, în momentul în care lucrează din plin la al doilea volum, adică despre Revoluţia însăşi, Tocqueville expune problemele şi stadiul cercetărilor sale prietenului său Kergorlay. Se plânge de imensitatea lucrărilor contemporane pe care le are de citit şi apoi trece la interpretarea însăşi: „Există în plus în această maladie a Revoluţiei Franceze ceva deosebit pe care îl simt fară a-1 putea descrie bine sau a-i analiza cauzele. Este un virus al unei specii noi şi necunoscute. Au mai existat Revoluţii violente în lume: dar caracterul nemoderat, violent, radical, disperat, cutezător, aproape nebunesc şi totuşi puternic şi eficace al acestor revoluţionari nu are precedent, mi se pare, în marile agitaţii sociale ale secolelor trecute. De unde vine această mânie nouă? Cine a produs-o? Cine a facut-o atât de eficace? Cine o perpetuează? Căci ne aflăm în continuare în faţa aceloraşi oameni, deşi circumstanţele sunt diferite, şi ei au lăsat urmaşi în toată lumea civilizată. Spiritul meu se chinuie să conceapă o noţiune clară a acestui obiect şi să caute mijloacele de a-1 descrie cum trebuie. Independent de tot ceea ce se explică în Revoluţia Franceză, există ceva neexplicat în spiritul său şi în acţiunile sale. Simt unde e obiectul necunoscut, dar în zadar, nu pot să ridic vălul care îl acoperă. Il pipăi ca printr-un corp străin care mă împiedică fie să-l ating cum trebuie, fie să-l văd.“

189 Mă bucur că am ocazia să-i mulţumesc aici baronului Denys Cochin, nepotul lui Augustin Cochin şi depozitar al arhivelor familiei, pentru extraordinara amabilitate cu care mi-a pus la dispoziţie documentele lăsate de unchiul său şi comoara amintirilor sale personale.

printr-un bunic al cărui prenume îl poartă, Cochin a făcut Şcoala de Arhivistică înainte de a se specializa, începând din 1903, în istoria Revoluţiei. Eliberat, datorită averii familiale, de orice obligaţie profesională, şi trăind de altfel ca un benedictin, şi-a consacrat scurta existenţă realizării a doua investigaţii fundamentale: prima, despre campania electorală din 1789 mai întâi în Burgundia, apoi în Bretania. A doua, care avea drept punct central perioada Terorii, l-a dus la elaborarea unei culegeri de izvoare, *Actes du gouvernement révolutionnaire* (*23 août-27 juillet 1794*), din care primul volum, gata în 1914, a fost publicat în 1920. Între timp, el intervenise, în 1909, în polemica pe care Aulard o întreţinea cu memoria lui Taine, printr-un strălucit eseu istoriografie: *La crise de l'histoire révolutionnaire*: *Taine et M. Aulard* (*Criza istoriei revoluţionare*: *Taine şi dl Aulard*).

Augustin Cochin, mobilizat în 1914, a fost ucis pe front în 1916. Colaboratorul său, Charles Charpentier, a publicat în 1925 singura carte pe care Cochin o lăsase: *Les sociétés de pensée et la Révol*ution *en Bretagne* (*Societăţile filosofice şi Revoluţia în Bretania*). Mama sa obţinuse editarea, în 1921 şi 1924, a doua volume de eseuri postume: *Les Sociétés de pensée et la démocratie moderne* (*Societăţile filosofice şi democraţia modernă*) (1921), *La Révolution et la libre pensée* (*Revoluţia* şi *cugetul liber*) (1924). Dintre aceste eseuri, unele fuseseră publicate înainte de război, cum ar fi comentariul polemicii Aulard-Taine, sau imediat după aceea, cum ar fi cuvântul înainte la *Actes du gouvernement révolutionnaire* (semnat, de altfel, împreună cu Ch. Charpentier). Dar cele mai multe erau inedite. E vorba fie de cercetări asupra alegerilor din 1789 şi, mai ales, de un articol despre campania electorală în Burgundia, fie de analize cu caracter teoretic ale fenomenului revoluţionar şi ale iacobinismului, care constituia pentru Cochin manifestarea

principală a celui dintâi. Această a doua categorie de texte are drept obiect punerea în lumină a conceptualizării lui Augustin Cochin în legătură cu Revoluţia, cu un minimum de referinţe exclusiv istorice. În afară de câteva conferinţe, este vorba de documente de lucru destinate să lumineze cercetarea empirică. Cochin avea într-adevăr o calitate care întotdeauna a fost rară la istoricii moderni, dar care era cu totul improbabilă la un istoric de spirit tradiţionalist, de formaţie arhivistă, în plină epocă pozitivistă: avea spirit filosofic. Mai exact, înţelesese regulile erudiţiei fără să piardă gustul pentru ideile generale şi chiar continuând să cultive acest gust, cum o dovedeşte interesul lui pentru Durkheim, căruia îi era opus prin tot – mediu familial, tradiţionalism catolic, convingeri conservatoare, ostilitate faţă de regimul republican, în realitate, Cochin amestecă constant istoria şi sociologia, în măsura în care ambiţia sociologiei este de a descoperi legile generale care dau un sens comportamentelor particulare, ori vreunuia dintre aspectele acestui comportament. Dar, dintre cele două probleme sau perioade care au făcut obiectul cercetărilor sale de arhivă, campania electorală din 1789 şi puterea revoluţionară din 1793, numai cea dintâi a fost pusă în formă sintetică, graţie cărţii despre Bretania şi articolului despre Burgundia. În privinţa celei de-a doua, avem de-o parte munca de publicare a izvoarelor, iar de cealaltă această serie de texte teoretice postume, care nu erau, în concepţia autorului, decât jaloane către o istorie a iacobinismului: sociologul şi istoricul care coexistau în Cochin şi care erau provizoriu distincţi ca nişte concepte sau ipoteze în raport cu cercetarea empirică au rămas aici separaţi din cauza morţii premature a autorului[190].

190 Iată lista, în ordine cronologică, a operelor lui Augustin Cochin: A. Cochin, Ch. Charpentier, La Campagne électorale de 1789 en Bourgogne, Paris 1904 (republicată în Les Sociétés de pensée et la

Este unul dintre motivele care explică primirea cam rece din partea istoricilor profesionişti rezervată publicaţiilor postume ale lui Cochin. *Revue historique* din ianuarie-aprilie 1926, care consacră un „Buletin istoric" istoriografiei Revoluţiei, sub pana lui G. Pariset, rezumă în douăzeci şi cinci de rânduri *La Révolution et la libre pensée* şi conchide: „Teza este prezentată într-o formă abstractă şi oarecum deconcertantă. Fără îndoială că, dacă

---

démocratie, pp. 233—282).

A. Cochin, La Crise de l'histoire révolutionnaire: Taine et M. Aulard, Paris, 1909, (eseu republicat în Le» Sociétés de pensée et la démocratie, pp. 43—140).

„Comment furent élus des députés aux états généraux" în Société d'histoire contemporaine, a 22-a Adunare generală, 1912, pp. 24—39 (republicată în Les Sociétés de pensée et la démocratie, pp. 209—231).

Le Grand dessein du nonce Bargellini et de l'abbé Désistés contre les Réformés (1668), Paris, 1913.

„Quelques lettres de guerre", în Pages actuelles, nr. 105, Paris, 1917.

Actes du gouvernement révolutionnaire (23 août 1793—27 juillet 1794). Culegere de documente publicate de Société d'histoire contemporaine, de dnii Augustin Cochin şi Charles Charpentier. Volumul I (23 august--3 septembrie 1793), Paris, 1923 (prefaţa republicată în Les Sociétés de pensée et la démocratie, pp. 141—208).

Les Sociétés de pensée et la démocratie. Etudes d'histoire révolutionnaire, Paris, 1921.

La Révolution et la libre pensée: la socialisation de la pensée (1750-1789); la socialisation de la personne (1789-1792); la socialisation des biens (1793—1794), Paris, 1924.

Les Sociétés de pensée et la révolution en Bretagne (1788—1789), vol. I, Histoire analytique, vol. II, Synthèse et justification, Paris 1925, 2 vol.

Sur la politique économique du gouvernement révolutionnaire, Blois, 1933.

autorul ar fi trăit, ar fi remaniat, condensat şi clarificat multe pagini înainte de publicare. Cel puţin aşa putem presupune din respect pentru amintirea sa.”[191] În revista lui Aulard, *La Révolution française* (ianuarie-decembrie 1923), marele pontif al domeniului, derutat şi el de obscuritatea cărţii, o rezumă cu ajutorul notei editorului; el a înţeles de aici că Augustin Cochin reia „vechea teză a abatelui Barruel conform căreia Revoluţia este rezultatul acţiunii Lojilor. Faptul că Ludovic al XVI-lea şi cei doi fraţi ai săi erau francmasoni dă de gândit în legătură cu pertinenţa acestei teze. Dar autorul raţionează în afara faptelor şi nu citează niciunul sau aproape niciunul”[192]. Doi ani mai târziu, în 1925, acelaşi Aulard nu găseşte mai clară lucrarea, totuşi mult mai „istorică”, despre societăţile filosofice şi Revoluţie în Bretania: „Sunt note erudite, al căror noian cam confuz este încadrat într-un fel de sistem, cu titluri abstracte şi ciudate... E o lectură atât de grea, încât n-am putut încă s-o duc până la capăt, nici măcar n-am înţeles bine ce-a vrut să facă autorul.”[193] în cealaltă tabără, la *Annales révolutionnaires*, care vor deveni *Annales historiques de la Révolution française*, şeful şcolii robespierriste nu este mai indulgent faţă de *La Révolution et la libre pensée* decât vechiul său rival dantonist, cu care are cel puţin în comun concepţia pozitivistă despre istorie. Mathiez semnalase, cu câţiva ani înainte, interesul publicării culegerii *Actes du gouvernement revoluţionare*” *; dar acest volum de eseuri teoretice trezeşte şi la el

---

Abstractions révolutionnaires et réalisme catholique, Bruges, 1935 (introducere de M. de Boüard).

Cochin, M. de Boüard, Précis des principales opérations du gouvernement révolutionnaire, Paris, 1936.

191 „Bulletin historique. Révolution“, în Revue historique, nr. 151, ian—apr., 1926, pp. 199-200.

192 Im Révolution française, vol. 76, ian.-dec. 1923, pp. 362—365.

193 La Révolution française, vol. 78, ian.-dec. 1925, pp. 283—284.

aceeaşi severitate sau aceeaşi incomprehensiune ca şi la Aulard (deşi Mathiez este, cum vom vedea, ceva mai detaliat în scurta sa critică): „Cartea domnului Cochin... este în afara istoriei care se mişcă în timp şi spaţiu. Ea aparţine, s-ar părea, acestei noi ştiinţe care pretinde că le absoarbe pe toate celelalte şi care se intitulează Sociologie. Această sociologie pluteşte în nori. Lipsindu-mi, fără îndoială, un antrenament suficient, n-am înţeles niciodată interesul acestor aşa-zise «explicaţii» care sunt în general locuri comune de o banalitate deconcertantă. Las iniţiaţilor grija de a aprecia valoarea acestei chimii politico-filozofice."[194]

În mod bizar, recenziile revistelor istorice de dreapta, cum ar fi *Revue d'histoire de l'Église de France*, sau chiar *Revue des questions historiques* sunt mai tolerante în privinţa metodei „sociologice" a lui Cochin[195]. Simpatia lor politică pentru opiniile autorului îi face să treacă peste această excentricitate. Dar, bineînţeles, cei care au dat tonul sunt Aulard şi Mathiez, iar critica lor îl expulzează pentru mult timp pe Augustin Cochin din istoriografia universitară a Revoluţiei Franceze: ea va fi reluată, fără ezitare, de succesorii lor, care administrează acelaşi patrimoniu cultural. Acordul celor doi mari patroni ai

---

194 Annales historiques de la Révolution Française, seric nouă, vol. 2, 1925, pp. 179- 180.

195 R. Lambelin, „La Révolution et la libre pensée par Augustin Cochin", în Revue des questions historiques, seria a treia, vol. VI (1925), pp. 435—496. E. Lavaqucray, „Augustin Cochin: La Révolution et la libre pensée", în Revue d'histoire de l'Eglise de France, anul 17, vol. XII

, pp. 226-227. J. de La Monncraye, „Les Sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne (1788-1789)", în Revue des questions historiques, anul 55, seria a treia, vol. XI (1927), pp. 123-128. E. Lava- queray, „Augustin Cochin: les sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne", în Revue d'histoire de l'Eglise de France, anul 18, vol. XIII

, pp. 228-231.

Sorbonei împotriva lui Cochin este infinit mai important decât duelul lor teatral în legătură cu Danton şi Robespierre. El nu exprimă numai opinii iacobine, şocate de opinia contrarevoluţionară a lui Cochin. El traduce formidabila rezistenţă, înscrisă într-un câmp de studii ca istoria Revoluţiei Franceze, faţă de o conceptualizare de tip sociologic. Această perioadă, supraînvestită cu semnificaţii politice comune protagoniştilor şi istoricilor săi, continuă astfel să-şi extragă sensul din conflictul de valori trăit de eroii săi. Istoria, de dreapta sau de stânga, n-are deci alt obiect decât să restituie termenii acestui conflict, oamenii care îl întruchipează şi acţiunile pe care le determină. Ea poate emite judecăţi diferite, chiar contradictorii, asupra valorilor, oamenilor şi acţiunilor – în acest caz, Aulard şi Mathiez, amândoi „iacobini", simt de acord asupra valorilor şi în dezacord asupra oamenilor – dar împărtăşeşte convingerea că relatarea îşi este suficientă sieşi pentru că ignoră şi chiar detestă orice distanţare între trăirea comportamentelor umane şi interpretarea lor. Ceea ce Aulard şi Mathiez înţeleg cu greu la Cochin nu este convingerea contrarevoluţionară, cu ea sunt de mult familiarizaţi; nu este erudiţia istorică, pe care o judecă în cunoştinţă de cauză. Este această distanţare introdusă de concept, în timp ce ei sunt istorici ai relatării.

Eroarea absolută în privinţa lui Cochin este propusă de Aulard, după care ar fi vorba de o nouă versiune a tezei complotului francmason, ca origine a Revoluţiei. Cum această eroare a devenit curentă şi permite înţelegerea *a contrario* a ipotezei fundamentale a lui Cochin, ea poate servi ca punct de plecare. Teza complotului mason aparţine tradiţiei istoriografice de dreapta şi a fost elaborată încă de la sfârşitul secolului al XVIII-lea: abatele

Barruel[196] explică Revoluţia prin conjuraţia unită a intelectualilor (el spune: „sofiştii”) şi a francmasonilor. Or, Cochin îşi dă osteneala să recuze explicit, de mai multe ori, această parte a moştenirii contrarevoluţionare. Interpretarea istorică în termeni de complot, adică de voinţă conştientă a oamenilor, i se pare în acelaşi timp superficială şi plata: psihologia politică a revoluţionarilor nu explică nimic din limbajul lor, din comportamentul şi chiar din rivalităţile lor: „Partidul revoluţionar n-ar mai fi atunci decât un imens complot în care fiecare s-ar gândi numai la sine, mimând virtutea, şi n-ar mai acţiona decât pentru sine, acceptând o disciplină de fier? Interesul personal nu are atâta constanţă şi abnegaţie; aceasta este totuşi explicaţia pe care o dau autorii cu opinii extreme: părintele Barruel, de o parte, şi, de cealaltă, mai mulţi istorici ai masoneriei. Au existat dintotdeauna intriganţi şi egoişti, revoluţionari nu există însă decât de o sută cincizeci de ani”[197].

În eseul său din 1909 despre polemica Taine-Aulard, Cochin se exprimă în modul cel mai clar asupra respingerii oricărei istorii „psihologice” scrise pornind de la intenţiile conştiente ale protagoniştilor. Căci, dacă acest eseu este scris pentru a-l apăra pe Taine de criticile lui Aulard (mai ales în materie de erudiţie şi de cunoaştere a surselor), nu înseamnă că îmbrăţişează interpretarea lui Taine, marcată, pentru Cochin, de un „psihologism” care nu explică nimic: dacă iacobinii ar fi, cum vrea Taine, pur şi simplu compuşi din virtuţi abstracte şi din arivism practic, nu s-ar înţelege forţa fanatismului lor colectiv, în afară de situaţia în care li s-ar atribui „spiritul iacobin”, aşa cum i se atribuie opiului „virtutea dormitivă”. Aşa cum nu putem explica

196 Mémoires pour servir à l histoire du jacobinisme, Londra, 1797-1798, 4 vol.

197 La Révolution et la libre pensée, op. cit.. p. XXV.

De la fr. „quatre-vingt-neuf % optzeci şi nouă (n. tr.).

francmasoneria pornind de la individul francmason, nu putem da seamă de natura iacobinismului şi, cu atât mai puţin de naşterea sa, pornind de la o psihologie a individului iacobin.

Or, tocmai această problemă stă în inima investigaţiei lui Cochin: originea şi dezvoltarea iacobinismului. Cochin împarte cu Taine, dar şi cu Aulard şi republicanii, problematica *unei singure revoluţii*: „Este clar, într-adevăr, pentru cine judecă după text şi nu din raţiuni sentimentale, că suntem în prezenţa unuia şi aceluiaşi fenomen istoric, din 1788 până în 1795. De la un capăt la altul, sunt aceleaşi principii, acelaşi limbaj, aceleaşi mijloace. N-am putea pune de o parte, ca voce a poporului, „patriotismul" din '89, iar de cealaltă, ca minciună a intriganţilor, pe acela din '93. „Quatre-vingt-neuvisme"-ul* este poate o poziţie înţeleaptă în politică, dar imposibil de apărat în istorie; şi este ceea ce dl Aulard, de data aceasta în acord cu Taine, a văzut cât se poate de bine."[198]

Dar dacă Taine a avut măcar meritul de a percepe ciudăţenia fenomenului iacobin – primă etapă a curiozităţii ştiinţifice –, Aulard participă la celebrarea acestui fenomen. Taine pune o problemă pe care nu o rezolvă sau o rezolvă prost;

Aulard comemorează un mit, Apărarea republicană. El împărtăşeşte tocmai ceea ce este insuficient elaborat la Taine: metoda psihologică, explicaţia prin intenţiile protagoniştilor, dar utilizată cu scopuri apologetice, în timp ce la Taine are o funcţie critică. El reface, sub formă de pledoarie postumă, discursul eroilor evenimentului, comentând propria lor interpretare. Istoriografie îmbătrânită, ca şi Revoluţia însăşi, care subsumează psihologia presupusă a acestor eroi aceleia a unei fiinţe abstracte, dotată totuşi cu o voinţă subiectivă, poporul,

198 „La crise de l'histoire révolutionnaire", în Les Sociétés de pensée et la démocratie, op. cit., p. 131.

care luptă pentru a învinge nişte duşmani nu mai puţin abstracţi, dar nici mai puţin dotaţi cu intenţii nefaste şi mai puţin capabili de activităţi criminale: aristocraţii.

Cochin, care îi reproşează lui Taine reducerea iacobinismului la trăsături de psihologie individuală, nu vede în istoriografia republicană a lui Aulard decât o caricatură, o haină politică a acestei explicaţii naive. Teza „complotului" – mason, iacobin sau aristocrat – nu este decât o formă primitivă a interpretării prin intenţiile protagoniştilor, reluată de altfel de la contemporani. Teza „circumstanţelor" e de aceeaşi natură, deşi nu funcţionează decât în favoarea istoriei republicane, din moment ce Revoluţia şi, mai ales, Teroarea apar aici ca un răspuns organizat la complotul şi la agresiunea forţelor reacţionare. Cochin observă că această dialectică a intenţiilor antagoniste este conformă *faptului trăit* al epocii revoluţionare, că este caracterizată printr-o extraordinară subiectivizare a universului, în care fiecare eveniment poartă urma unei voinţe, astfel încât conflictul global este perceput ca o luptă între buni şi răi, cu inversarea termenilor în funcţie de taberele protagoniştilor şi ale istoricilor lor. Această supraînvestire psihologică a evenimentelor politice este inerentă fenomenului revoluţionar aşa cum apare el pentru prima dată în Franţa; el permite istoricilor republicani raţionalizări în care „situaţia", „circumstanţele" care desemnează în realitate agresivitatea adversarului, sunt elementele exterioare ale radicalizării conduitelor şi constituie cel puţin circumstanţele atenuante ale Terorii, dacă nu legitimarea sa deplină.

Or, Cochin consideră că orice cunoştinţă reală despre Revoluţie începe prin ruptura faţă de acest tip de explicaţie, furnizat tocmai de eroii evenimentelor.

Fără a cunoaşte opera lui Marx – n-am găsit nicio referire la ea în cărţile sale – Cochin împărtăşeşte cu

acesta cel puţin convingerea că oamenii care fac istoria nu ştiu ce istorie fac şi se limitează să-şi organizeze rolurile prin reprezentări pe care munca istoricului trebuie de fapt să le critice. Pe scurt, el distinge faptul trăit de gândirea critică a faptului trăit: distincţie, după opinia mea, cu atât mai importantă cu cât trăirea revoluţionară se caracterizează printr-o producţie abundentă de reprezentări şi de ideologii, în raport cu perioadele „normale" ale istoriei. Distincţie care, într-adevăr, desparte în două istoriografia revoluţionară, nu de dreapta şi de stânga, cum vor, de ambele părţi, spiritele leneşe, ci într-o istoric critică, privilegiind analiza conceptuală în raport cu faptul trăit – al cărei strălucit exemplu este Tocqueville – şi o istorie descriptivă, axată pe reprezentările eroilor, şi care poate deci să fie la fel de bine de dreapta sau de stânga, aristocratică sau iacobină, liberală sau stângistă: Michelet rămâne maestrul ei genial, cu „un simţ al spiritului iacobin, spune Cochin, care ţine de divinaţie" 11.

Această istorie descriptivă poate insista de exemplu asupra cutării sau a cutării obsesii ideologice a epocii – complotul (alb sau albastru), ideea inaugurării unui timp absolut nou, traducerea conflictului politic în termeni morali (conspiraţia celor răi), invocarea salvării publice: iluzia constă în a lua aceste reprezentări drept elemente explicative, în timp ce ele sunt dimpotrivă *ceea ce trebuie explicat*. Pentru salvarea publică de exemplu, de care Aulard face atât de mult caz.

Cochin propune o teorie critică: „«Salvarea publică» este ficţiunea necesară, în democraţie, aşa cum este «dreptul divin» sub un regim autoritar". 12 Nu este deci nicio situaţie politică, nici măcar, vorbind la propriu, o politică, ci un sistem de legitimare a puterii democratice: instrumentul şi figura centrală a noului consens.

Ceea ce e extraordinar şi, cred, unic în opera lui Cochin, este coexistenţa între subiectul studiului său

asupra Revoluţiei şi caracterul teoretic al reflecţiei sale. Cochin nu se interesează de problema pusă de Tocqueville, aceea a *bilanţului* revoluţionar pe termen lung; el nu abordează Revoluţia ca un proces de continuitate instituţională, socială şi statală între Vechiul Regim şi cel nou; el vrea să înţeleagă, dimpotrivă, explozia evenimentului, ruptura ţesăturii istorice, tot ceea ce duce înainte, timp de şase sau şapte ani, ca un flux irezistibil, mişcarea revoluţionară, dinamica ei interioară: ceea ce s-ar fi numit, în secolul al XVIII-lea, „resortul” ei. Nu e întâmplător deci că el şi-a petrecut viaţa de arhivist dând şi publicând, ca Aulard, materiale despre Comitetul Salvării Publice şi despre iacobinism. Căci este interesat de aceeaşi problemă ca şi Aulard sau Mathiez; ca şi ei, el consideră că iacobinismul este fenomenul central al Revoluţiei; dar el încearcă să-i conceptualizeze natura, în loc să vadă în el pur şi simplu matricea „apărării republicane”.

Cochin detestă iacobinismul şi încearcă să-l gândească. Nu cred că cele două propoziţii au o înlănţuire clară: nici îndepărtarea, nici ataşamentul pe care-l putem simţi faţă de un eveniment sau de un fenomen istoric nu dau, prin ele însele, forţa de a elabora o explicaţie. Ura sau admiraţia pentru iacobinism pot doar să ducă la stigmatizarea sau la ridicarea în slăvi a iacobinilor şi a şefilor lor. Cochin vrea să afle ce anume i-a făcut posibili. El duce astfel analiza în inima a ceea ce e mai misterios în Revoluţie: dinamica sa politică şi culturală. Pentru a o înţelege, el n-are nevoie, ca Tocqueville, s-o nege ca eveniment şi s-o pună, ca să spunem aşa, între paranteze, înghesuită între originile şi împlinirile sale. Ceea ce întreprinde el este unic pentru că este întâlnirea unui istoric de teren şi chiar a unui arhivist al izvoarelor revoluţionare cu o tentativă de a conceptualiza ceea ce e fundamental, dar şi insesizabil în Revoluţie: torentul ei.

Augustin Cochin a găsit sociologia şi în patrimoniul său familial. Bunicul său colabora la celebrele anchete ale lui Le Play[199]. Ca şi Le Play, această mare burghezie intelectuală şi catolică pe care familia Cochin, în secolul al XIX-lea, o reprezintă strălucit, este obsedată de „problema socială”, adică în acelaşi timp de sărăcia şi decăderea valorilor tradiţionale, mai ales creştine, în mediul muncitoresc. Ea opune soluţiilor socialismului o contraevanghelizare menită să restaureze virtuţile comunităţilor de ieri. împărtăşeşte nu numai ambiţia moralizantă a lui Le Play, dar şi conceptul de mediu social producător al unui anumit număr de caractere aparent individuale.

El l-a citit pe Durkheim şi a meditat asupra lui. Respinge desigur profetismul scientist, căci a rămas fidel tradiţiei catolice. Dar plasează foarte sus, în ordinea ştiinţifică, această ambiţie de a smulge socialul psihologicului, pentru a face din el, în sfârşit, un obiect de cunoaştere *sui generis*. În fond, problema lui Durkheim este aceeaşi cu cea pe care Cochin, în domeniul său, o pune în raport cu Taine: raportul dintre individual şi social. Ipoteza sa, convingerea sa este că o societate nu se defineşte prin adunarea indivizilor care o compun, ci este ireductibilă la aceştia pentru că ţine de o altă natură; şi tocmai această altă natură, obiect al sociologiei, este cea care determină comportamentele individuale. Durkheim a redat socialului întâietatea asupra determinărilor psihologice şi acesta este chiar punctul de plecare al lui Cochin: „Dl Durkheim nu vorbeşte nici de Taine, nici de iacobinism. Dar critica sa pare făcută pentru aceştia; căci Taine este ca istoric maestrul metodei psihologice, iar

199 El le-a consacrat chiar două cărţi de sinteză: Les Ouvriers européens, résumé de la méthode et des observations de M.F. Le Play, Paris, 1856; La Réforme sociale en France. résume critique de l’ouvrage de M. Le Play, Paris, 1865.

problema iacobină ilustrează tipul de probleme sociale. Unealta nu convine muncii întreprinse – iată secretul defectelor operei… Şcoala psihologică, ne spune dl Durkheim, se bazează prea mult pe *intenţii*, când vrea să explice fapte sociale, şi nu destul pe situaţii. Ea nu vede decât calmul oamenilor, acolo unde acţionează o cauză mai puternică, lucrul lent şi profund al instituţiilor, al relaţiilor sociale… „[200]

Astfel, iacobinismul nu este pentru Cochin un complot, sau răspunsul politic la o conjunctură sau chiar o ideologie: este un *tip de societate*; trebuie să-i descoperi constrângerile şi regulile pentru a o înţelege, independent de intenţiile şi de discursurile protagoniştilor săi. În istoriografia epocii şi, în general, în istoriografia Revoluţiei Franceze, acest mod de a pune problema iacobinismului este atât de original, încât a fost fie neînţeles, fie îngropat, fie amândouă deodată. Asta pentru că istoria, în secolul al XIX-lea şi până la o dată relativ recentă, a încetat să mai fie ceea ce era încă parţial în secolul al XVIII-lea, o interpretare a socialului în diferitele sale „stări”; ea este în întregime consacrată, tocmai după Revoluţia Franceză, inventarierii titlurilor de proprietate pe care fiecare societate le are asupra ei însăşi, deci destinată să exploreze ţesătura consensului naţional. Ea nu răspunde de acum înainte decât la întrebarea: ce este naţiunea? fără să se întoarcă vreodată spre cealaltă întrebare: ce este societatea? Or, Augustin Cochin este omul acestei întrebări. Meritul lui aparent e cu atât mai mare cu cât întrebarea este pusă unei perioade şi unei organizări politice supraînvestite cu semnificaţie naţională. Se va spune că tradiţia conservatoare a mediului şi latura contrarevoluţionară a spiritului său i-au putut facilita

200 La Crise de l’histoire révolutionnaire, op. cit., p. 58. Se vede că A. Cochin a meditat la lucrarea lui Durkheim apărută în 1895, Les Règles de la méthode sociologique.

această deplasare conceptuală; dar era necesar totodată să-i uite pe ai săi pentru a-l citi pe Durkheim. Istoriografia de dreapta a Revoluţiei este, în acea epocă, ca şi cea de stânga, o istoriografie a naţiunii[201]. Nu văd pe altcineva în afară de Cochin care să fi luat problema de la celălalt capăt.

Iată deci enunţul său central: iacobinismul este forma desăvârşită a unui tip de organizare politică şi socială care s-a răspândit în Franţa în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea şi pe care el o numeşte „societate filosofică”. Cercuri şi societăţi literare, loji masonice, academii, cluburi patriotice sau culturale sunt diferitele ei manifestări. Ce este o societate filosofică? Este o formă de socializare al cărei principiu este că membrii săi trebuie, pentru a-şi menţine rolul, să renunţe la orice particularitate concretă şi la existenţa lor socială reală. Contrariul a ceea ce se numea sub Vechiul Regim „corpuri”, definite printr-o comuniune de interese profesionale şi sociale trăite ca atare. Societatea filosofică este caracterizată, pentru fiecare dintre membrii săi, numai prin raportarea la idei, şi aici ea prefigurează funcţionarea democraţiei. Căci democraţia egalizează şi indivizii într-un drept abstract care e suficient pentru a-i organiza: cetăţenia, care comportă şi defineşte pentru fiecare partea sa de suveranitate populară. Spre deosebire de Tocqueville, Cochin vede deci în democraţie nu o tendinţă către egalizarea reală a condiţiilor economice şi sociale, ci un sistem politic bazat pe egalitatea abstractă a indivizilor.

Iacobinismul este varianta franceză a acestui sistem, întrucât îşi trage originile, modelul istoric, nu dintr-o instanţă propriu-zis politică – Parlamentul englez, de pildă –, ci din societăţile literare şi filosofice.

---

201 E suficient să ne gândim, de exemplu, la operele lui A. Sorel sau A. Vandal faţă de cele ale lui Aulard sau Mathiez.

Căci scopul societăţii filosofice nu este nici de a acţiona, nici de a delega, nici de a „reprezenta”: este de a-şi spune opinia; este de a degaja dintre membrii săi şi din discuţii o opinie comună, un *consens*, care va fi exprimat, propus, apărat. O societate filosofică n-are autorităţi de delegat, reprezentanţi de ales, pe baza împărţirii ideilor şi voturilor; este un instrument care serveşte la fabricarea opiniei unanime, independent de conţinutul acestei unanimităţi – fie că e vorba de Compania Sfântului Sacrament în secolul al XVII-lea sau de Marele Orient, un secol mai târziu. Dar originalitatea a ceea ce se întâmplă în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea ţine de faptul că acel consens al societăţilor filosofice – pe care îl numim „filosofie” – tinde să câştige ansamblul ţesăturii sociale.

Cochin nu tratează niciodată despre originile acestei alunecări, pe care o vede operând după 1750. El o ia ca pe un fel de adevăr evident, pe care încearcă să-l smulgă doar istoriei ideilor pentru a-i reconstitui itinerarul instituţional şi social. În realitate, mecanismul pe care îl analizează presupune, pentru a se dezvolta, o dezagregare a socialului în indivizi, sfârşitul acelei societăţi pe care Louis Dumont o numeşte „holistă”[202], decăderea solidarităţii corporative şi a autorităţii tradiţionale. Căutarea şi fabricarea unui consens democratic de către societăţile filosofice acoperă o lipsă, despre apariţia căreia Cochin nu spune niciodată nimic, şi care este totuşi esenţială pentru înţelegerea societăţii politice franceze a secolului al XVIII-lea.

Ceea ce e clar, cel puţin, în toate textele sale, este că societatea filosofică de tip „filosofic” constituie în secolul al XVIII-lea matricea unui nou raport politic, care va fi caracteristica, inovaţia principală a Revoluţiei. În consensul lojilor, cercurilor şi muzeelor putem deja vedea

202 L. Dumont, Homo hierarchicus, essai sur le système des castes, Paris, 1967, Cf. şi: Homo aequalis, Paris, 1976.

conturându-se voinţa generală a lui Rousseau, această parte imprescriptibilă a cetăţeanului care nu este reductibilă la interesele sale particulare, „act pur al înţelegerii, care judecă în liniştea pasiunilor la ceea ce omul poate cere de la seamănul său şi la ceea ce seamănul e în drept să ceară de la el”[203]: societatea filosofică este prima formă de producere a unei constrângeri colective, născută la confluenţa unui mecanism sociologic cu o filosofie a individului. Alăturarea voinţelor libere creează tirania Socialului, religie a Revoluţiei Franceze şi a secolului al XIX-lea.

În centrul gândirii lui Augustin Cochin există opoziţia între două tipuri de reprezentare şi de acţiune a societăţii la nivel politic: tipul pe care îl voi numi, în lipsa unui termen mai bun, „corporativ” sau de Vechi Regim, prin care puterea se adresează, pentru consultare, unei naţiuni constituite în „corpuri”. Şi tipul democratic, pe care Cochin îl numeşte şi „englez”, prin care puterea cere părerea unui popor de alegători reprezentat de corpul social în întregul său, atomizat în indivizi egali. În primul tip, societatea îşi păstrează starea reală, ierarhiile, deciziile, drepturile dobândite, ansamblul liderilor, diversitatea valorilor; nu se modifică structural pentru a deveni un corp politic, un interlocutor al puterii; rămâne

---

203 Cochin citează această frază atribuind-o Contractului social al lui Rousseau în articolul său despre „Catolicismul lui Rousseau“, în Les Sociétés de pensée et la démocratie, op. cit., pp. 25-42. L-am crezut pe cuvânt în primele ediţii ale cărţii mele şi, odată cu el, m-am înşelat, într-adevăr, colegul meu Jean Deprun mi-a semnalat pe bună dreptate că această definiţie a voinţei generale este a lui Diderot, în articolul „Drept natural“ din Enciclopedie. Ea e mai întâi reluată de Rousseau, pentru a fi discutată, în prima versiune a Contractului social (cap. „De la société générale du genre humain“, cf. O.C., Pleiade, IIT, 286), dar nu mai apare în textul final al cărţii. Cochin a găsit formula în ediţia Dreyfus-Brisac a Contractului social. pc care o reproduce în anexa capitolului „De la société générale du genre humain“.

aşa cum a fost constituită de interesele sale, de valorile şi istoria sa. Nu trebuie deci să-şi creeze un personal specializat în „politică”, pentru că politica nu este decât extinderea activităţii sale ca atare. Ea are, de altfel, liderii ei naturali, care primesc mandate imperative.

În cel de-al doilea tip, societatea, pentru a accede la politică, trebuie să-şi schimbe costumul; ea se constituie în societate abstractă de indivizi egali: un popor de alegători. Puterea se adresează fiecărui individ, făcând abstracţie de mediul, de activitatea şi valorile sale, pentru că numai votul este cel care schimbă individul abstract în individ real. De unde şi necesitatea de a inventa domeniul acestei noi realităţi: politica; şi specialişti ai acestui domeniu, ai acestei medieri, politicienii. Căci poporul, redus la definiţia sa democratică de sumă a unor indivizi egali, nu mai e capabil de vreo activitate autonomă: el este deposedat de raportul real cu lumea socială pe de-o parte, şi, din acest motiv, lipsit totodată de interese speciale şi de competenţă în chestiunile dezbătute; pe de altă parte, actul constituirii sale, votul, este pregătit şi determinat în afara lui:

I se cere doar asentimentul. „Trebuie ca politicieni de meserie să-i prezinte formule, oameni”. 18 Politica devine astfel complementară democraţiei: e o specialitate a consensului eliberat mitic de implicaţiile lui sociale. Ea aduce deci substituţi pentru practicarea „naturală” a afacerilor prin corpurile organizate: aceştia sunt politicienii, partidele, ideologiile.

Politica democratică nu este, totuşi, în mod obligatoriu teroristă, în accepţia sa parlamentară, suveranitatea populară este delegată după reguli fixate de constituţie şi la anumite intervale de timp; este mediată de oameni independenţi, ceea ce creează condiţiile unei dezbateri reale. Dar societăţile filosofice alcătuiesc un model de democraţie pură, nu reprezentativă: voinţa colectivităţii e cea care, în orice împrejurare, dictează

legea. La fel şi în extinderea iacobină, la scara întregii naţiuni, a acestei Republici a intelectualilor: fiind practic imposibilă o guvernare a poporului prin el însuşi, singurul mod de a instaura „transparenţa”[204] între societate şi putere – ambiţia revoluţionară –, poporului i se substituie societăţi permanente de dezbateri, un fel de microcosmuri, şi interpreţi consacraţi ai societăţii. Societatea filosofică oferă în acest scop, în mod firesc, un precedent şi un model.

În societatea filosofică nu e deci pusă în cauză cutare practică democratică, ci democraţia „pură”, aproape limita democraţiei. E o exprimare infailibilă a colectivităţii de către ea însăşi, prin raportul fiecăruia dintre membrii săi cu ideile, deci prin producerea socială a adevărului (în opoziţie cu perceperea sa de către gândirea individuală). Loc al voinţei generale, societatea filosofică este în acelaşi timp cea care enunţă adevărul. Victoria „filosofiei” – pe care Cochin o mai numeşte şi „cuget liber” – nu ţine deci, pentru el, de competenţa principală a aşa-zisei istorii a ideilor, care nu e decât arborele genealogic al autorilor şi operelor; ea aparţine, dimpotrivă, sociologiei elaborării şi difuzării ideologice. Este opera muncii colective a societăţilor filosofice. Individualismul, caracterizat prin raportul „liber” al fiecăruia cu ideile, egalitate abstractă care contrazice condiţiile societăţii reale, determină reagregarea atomilor disjuncţi şi producerea unui nou consens în jurul Socialului zeificat şi mereu reafirmat: democraţie pură, fără şefi, fără delegaţi.

Cultul Socialului este într-adevăr produsul natural al democraţiei, valoarc-substitut a transcendenţei divine. Acestei divinităţi de împrumut, Cochin îi aduce critica lui Feuerbach la adresa religiei: pentru el există alienare a

204 M. Richir, Révolution et transparence sociale, prefaţă la J.G. Fichte, Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française, Paris, 1974.

individului real în şi prin democraţie, ca la Feuerbach în şi prin religie. Prin democraţie, omul modern este, în opinia sa, prizonier al iluziei ideologice a Socialului, care alimentează investiţia politică. Aceasta este prima latură a ficţiunii democratice – critica filosofică şi teoretică.

Latură inerentă a unei critici practice a procedurilor acţiunii democratice: căci dacă democraţia, ca definiţie abstractă a politicului, se caracterizează printr-o raportare egalitară la idei a fiecărui membru al corpului social, acţiunea reală pe care trebuie s-o anime şi obligaţia de a emana puteri, sau o putere, sunt incompatibile cu egalitarismul ideal al sistemului. Chiar şi când aceste puteri sunt ale unui regim reprezentativ, deci alese în urma unei competiţii publice, cu diferite opţiuni oferite cetăţenilor, nu e mai puţin adevărat că organizarea prealabilă a competiţiei este în mâinile specialiştilor politicii, care fac carieră din manipularea „opiniei”. Cochin întâlneşte aici un curent de gândire ilustrat, în aceeaşi epocă, de Michels şi Ostrogorski[205]. Dar problema lui, dincolo de democraţia reprezentativă, este democraţia „pură”, fără delegare de autoritate sau de putere, supusă permanent controlului direct al cetăţenilor, sistem care constituie în opinia sa tendinţa profundă a iacobinismului. În acest tip de regim, însufleţit mitic de un asentiment colectiv cotidian, reprezentat simbolic de societatea iacobinilor, nerespectarea regulii egalitare trebuie să fie de o mie de ori mai ascunsă, dar e cu atât mai profundă cu cât e mai clandestină.

Cheia secretă a iacobinismului este „maşina” ascunsă în umbra „Poporului”. Este studierea legilor şi mecanismelor prin care societăţile de egali au constituit

---

205 R. Michels, Les Partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties. Traducere franceză, Paris, 1971. M.J. Ostrogorski, La Démocratie et l’organisation des partis politiques, Paris, 1903, 2 vol.

imaginar realitatea istorică şi au „influenţat-o”, dacă putem spune astfel, prin intermediul unor mici grupuri militante, specializate în această suprarealitate. Căci preţul plătit pentru ficţiunea democraţiei pure, reversul ideologiei, este caracterul atotputernic al maşinii, acest „cerc interior” al societăţii sau al organizării care fabrică dinainte consensul şi îi monopolizează exploatarea. Oligarhie anonimă, companie de oameni obscuri, mediocri, succesivi, interşanjabili. Brissot, Danton, Robespierre sunt nu atât lideri iacobini, cât produse ale iacobinismului.

Ei nu sunt decât instrumentele provizorii ale diferitelor faze istorice prin care maşina îşi asigură predominanţa, dar nu au libertatea de a influenţa cursul acesteia. Epurările succesive, una dintre caracteristicile acestei perioade, nu trebuie deci interpretate ca episoade clasice ale unei lupte pentru putere; ele reprezintă, dimpotrivă, un mecanism obiectiv, o lege de funcţionare a maşinii prin care aceasta îşi creează interpreţii pe măsură ce îşi extinde influenţa şi îşi radicalizează controlul asupra întregii societăţi. „Cei care trag sfori” sunt doar nişte rotiţe, iar manipulatorii, doar manipulaţi, prizonieri ai logicii sistemului.

Logică cu atât mai imparabilă, cu cât societatea filosofică, prin definiţie, nu gândeşte: vorbeşte. „Adevărul socializat” care rezultă din chimia specială a adunărilor nu e al gândirii, ci al consensului: reprezentări cristalizate în câteva figuri de limbaj simple, menite să unifice şi să mobilizeze spiritele şi voinţele. Pe scurt, ceea ce am numi ideologie. De aceea dominaţia „societăţilor” sau a comitetelor din ’93 presupune un tip de talent care nu-şi găseşte nici întrebuinţarea, nici recunoaşterea în societatea reală: Robespierre nu e ministru, e investit cu o funcţie de „supraveghere”. El veghează asupra consensului, pândind cea mai mică îndepărtare de la el. Căci ideologia nu se gândeşte, cel puţin în sensul în care

ar fi astfel pasibilă de critici, ea se exprimă, sau mai degrabă vorbeşte prin interpreţii săi şi prin intermediul privilegiat al maşinii. Revoluţia e mai mult un limbaj decât o acţiune, iar maşina triază oamenii în raport cu acest limbaj, loc al consensului; ideologia vorbeşte prin şefii iacobini mai mult decât vorbesc ei prin ea. Există la Cochin, în filigran, un sens foarte modern al constrângerilor limbajului şi al estompării subiectului în constituirea câmpului politic. Dar el consideră că această situaţie, departe de a fi un dat al spiritului uman, rezultă dintr-o patologie a activităţii de cunoaştere, prin care ideologia o ia înaintea gândirii, iar „adevărul socializat" înaintea investigării realităţii.

Dacă această teorie a manipulării prin „maşină" (astăzi am spune aparat) constituie ceea ce cititorii grăbiţi sau superficiali au reţinut din analizele lui Cochin, e pentru că ei o pot reinterpreta, cu preţul unei erori, în termenii voluntarişti ai „complotului". Ea nu e, în realitate, decât al doilea nucleu conceptual a ceea ce Cochin numeşte „sociologia fenomenului democratic", care trebuie să ducă în inima Revoluţiei Franceze. Primul nucleu, indispensabil înţelegerii celui de-al doilea, este o teorie a producerii consensului printr-o dezbatere egalitară care exclude situaţiile reale, neluând în seamă decât raportul indivizilor cu lumea scopurilor. Odată obţinut, consensul constituie un adevăr „socializat", devenit legitim în funcţie de caracterul său democratic. Vocaţia sa este prin urmare să se extindă la întregul corp social, ca principiu de unificare a societăţii divizate în corpuri, adică în interese. Şi prin asta, să acopere sferele puterii, statul. În acest punct culminant al curbei sale, societatea filosofică devine un partid politic, care ar putea întruchipa în acelaşi timp societatea şi statul, în situaţie de identificare reciprocă. Dar acţiunea reală prin care se efectuează cele două „salturi" mitologice constituind regimul „democraţiei

pure”: 1) extinderea consensului de la societatea filosofică la societate în ansamblu şi 2) domnia acestui consens asupra statului, această acţiune deci nu poate fi asigurată decât prin minorităţi militante, depozitare ale noii legitimităţi.

Astfel, democraţia pură merge dinspre puterea intelectuală spre puterea politică, prin intermediul societăţilor şi al reprezentanţilor lor neoficiali (căci orice delegare obişnuită a puterii e în contradicţie cu natura sistemului): pentru Cochin, tocmai această mişcare constituie Revoluţia Franceză.

Totul începe către 1750, când democraţia, ca fapt de ordin social şi politic (care implică concomitent dezagregarea individualistă a vechii societăţi, noua legitimitate egalitară şi investirea puterii cu această nouă legitimitate) ia un chip original în societăţile filosofice. În această epocă apare în Franţa conflictul între două tipuri de societăţi politice: societatea tradiţională, fracţionată în grupuri de interese, bazată pe inegalitate (ca realitate socială şi ca reprezentare colectivă în acelaşi timp) şi societatea nouă, la modul ideal egalitară, a „opiniei sociale”, după expresia lui Cochin, o societate bazată pe consensul imaginar al societăţilor filosofice, laboratoare ale noilor valori. „Care dintre cele două opinii va fi recunoscută ca suverană, declarată Popor şi Naţiune, cea socială sau cea reală? Este întrebarea pusă încă din 1789 – tranşată cu hotărâre în toamna lui ’93”. 21

Toamna lui ’93: proclamată oficial, dictatura salvării publice a devenit adevărul Revoluţiei. Ea marchează, în vocabularul lui Cochin, triumful „opiniei sociale”, de-acum reprezentantă unică a societăţii, rebotezată „Poporul”; şi instrumentul opiniei, dictatura societăţilor, inima iacobinismului. Această victorie totală a societăţilor face posibilă puterea revoluţionară; dar se loveşte totodată de realitatea puterii absolute şi a statului: nu e vorba de a

domni în Republica literelor sau chiar în societate, ci *peste* societate. Democraţia pură se confruntă aici cu imposibilitatea de a identifica societatea şi statul: 9 termidor, cum bine a observat Marx, este revanşa societăţii[206].

În cronologia revoluţionară a lui Cochin a existat astfel o primă perioadă de incubaţie, între 1750 şi 1788, în timpul căreia a fost elaborată şi răspândită „opinia socială", la nivelul intelectualilor şi în interiorul societăţilor şi lojilor, fără legătură cu exercitarea puterii asupra oamenilor şi lucrurilor, începând din 1788, Revoluţia constituie, dimpotrivă, perioada în care are loc întâlnirea între consensul intelectualilor şi realitatea puterii prin intermediul societăţilor revoluţionare, care reproduc şi extind mecanismele societăţilor filosofice. În 1793, pentru câteva luni, culminarea procesului: iacobinismul, sub ficţiunea „Poporului", se substituie în acelaşi timp societăţii civile şi statului. Prin voinţa generală, poporul-rege coincide de-acum în mod mitic cu puterea: această credinţă e matricea totalitarismului.

În această privinţă, Cochin reafirmă, în termeni noi, o teză clasică a gândirii conservatoare asupra originilor Revoluţiei (teză pe care o extinde de altfel la întregul proces) şi anume că intelectualii secolului al XVIII-lea au pregătit şi provocat Revoluţia. El nu spune doar că ideile filosofilor, răspândindu-se în întreaga naţiune, au dus la 1789 sau 1793; ştie că toată problema constă tocmai în această răspândire sau în preluarea puterii sociale. Nu reia nici teza cu mult mai subtilă a lui Tocqueville (pe care, curios, nu-l discută niciodată) [207], conform căreia rolul

206 Sfânta Familie, Marx-Engels, voi. 6, Ed. Politică, Bucureşti, 1962, Opere, pp. 136—137.

207 în opera lui Cochin e o singură aluzie la Tocqueville, şi aceea asupra unui punct minor, în La Révolution et la libre pensée, op. cit., p. 131.

jucat de intelectuali în societatea franceză a secolului al XVIII-lea este unul *în lipsă*: în căutarea unor reprezentanţi inexistenţi, corpul social nu-i urmează pe intelectuali decât în lipsa unor delegaţi independenţi şi specializaţi. Dezacordul cu Tocqueville ţine de credinţa lui că vechea societate avea încă reprezentanţii săi naturali în corpurile constituite – de la corporaţii la stări – supraestimând de altfel prestigiul acestor interpreţi tradiţionali ai opiniei, pe care Tocqueville îi consideră, dimpotrivă, decadenţi. Dar originalitatea sa profundă în raport cu Tocqueville constă în analizarea mecanismului prin care societăţile filosofice produc noua legitimitate politică: filosofii n-o inventează „în lipsă", ci în conformitate cu practica lor socială. Ei nu se substituie oamenilor politici, ci sunt politica democratică însăşi, în forma sa abstract pură.

Tocqueville şi Cochin se deosebesc în măsura în care primul, în ciuda lipsei sale de gust natural (sau familial, ceea ce e totuna) pentru democraţie, o acceptă ca pe o evoluţie inevitabilă, care trebuie pusă de acord cu libertatea, în timp ce al doilea, mai tradiţionalist, mai „reacţionar" dacă vreţi, face din ea creaţia artificială a unui mediu care devine treptat, prin jocul legilor interne care-l conduc, fondatorul unui mecanism şi al unei tradiţii politice. Există la cei doi autori, în concepţia lor despre democraţie, şi individualism, şi egalitate. Dar Tocqueville e preocupat mai ales de democraţie ca stare a societăţii, produs al unei lungi evoluţii istorice dominate de dezvoltarea statului absolutist şi de centralizarea administrativă. Revoluţia, încununare a acestei evoluţii, o accelerează la rândul ei distrugând nobilimea şi creând statul administrativ modern.

Cât despre Cochin, el nu vorbeşte niciodată despre cauzele, sau mai curând despre originile exploziei ideilor egalitare pe care o constată în Franţa la mijlocul secolului al XVIII-lea: problema lui nu este de a situa rolul Revoluţiei

Franceze în evoluţia pe termen lung a societăţii franceze, ci de a înţelege formidabila dinamică politică a acestei societăţi între 1788 şi 1794. De a explica ruptura, şi nu continuitatea, evenimentul, şi nu bilanţul său. De aceea el privilegiază nivelul la care se situează prin excelenţă ruptura timpului naţional: cel politic şi ideologic. Revoluţia este trecerea de la o regalitate „tradiţională" (în sensul aproape weberian al termenului) la dictatura comitetelor iacobine. Pe Cochin îl interesează tocmai mecanismul acestei rupturi, originile şi proliferarea noii forme politice pe un spaţiu de câteva decenii, apoi de câţiva ani. „Democraţia" este noul sistem de legitimare a puterii, întreaga operă a lui Cochin se sprijină finalmente pe aceste două tentative ciudat de moderne la un om atât de ataşat tradiţiei: o sociologie a producerii şi a rolului ideologiei democratice; şi o sociologie a manipulării politice şi a aparatelor.

Nu e deci nimic surprinzător în faptul că opera sa propriu-zis istorică – sau mai degrabă ce a lăsat din ea, în raport cu ceea ce avea de gând să facă – are drept dublu nucleu anii 1789 şi 1793: momentul când începe marea bătălie politică a societăţilor filosofice în jurul convocării stărilor generale şi cel al dictaturii iacobine, avatar final al democraţiei pure. Aportul istoric al lui Cochin este important mai ales pentru perioada 1788 – 1789, căci marea lui lucrare *Actes du gouvernement révolutionnaire* a fost întreruptă de moartea sa, pe când cele două studii aprofundate despre alegerile din 1789 în Burgundia şi în Bretania fuseseră terminate înainte de războiul din 1914.

Aceste alegeri inaugurează un teatru în care se înfruntă nu două tabere, ci două principii. Libertăţile *à la française* şi libertatea *à l'anglaise*. Consultarea tradiţională a „stărilor" sau votul democratic al alegătorilor. Corpurile vechii societăţi sau disciplina nouă a partidelor. Dominaţia notabililor sau a politicienilor.

Or, Necker nu alege între cele două principii. Textul-cheie din 24 ianuarie 1789, care fixează regulile jocului electoral şi pe care Necker l-a conceput, dacă nu chiar redactat, le amestecă fără să le perceapă logica contradictorie. Prin aceasta, organizează incoerenţa. Pe de o parte el prevede un corp de alegători *à l'anglaise*, constituit pe principiul un om-un vot, votând şi delegând aproape uniform, emancipat astfel faţă de cadrul său social obişnuit. Pe scurt, o consultare electorală democratică, ale cărei proceduri se extind la starea nobilimii, izolată totuşi, împreună cu clerul, de restul naţiunii. Contradicţie distrugătoare şi totuşi minoră în raport cu cea care descompune ansamblul regulamentului: căci Necker tratează această colectivitate inedită de alegători ca şi cum ar fi vorba de corpurile sociale şi de notabilii tradiţionali ai vechii societăţi, interlocutori seculari ai puterii regale. El nu realizează că noua suveranitate delegată de milioane de alegători se supune altor reguli decât vechea consultare directă şi limitată a corpurilor. Nu se face nimic deci pentru a organiza conflictul între oameni şi între idei inerent sufragiului universal: nu va fi nici pluralitate, nici publicitate, nici competiţie între candidaţi şi programe. Reunite parcă pentru a degaja o voinţă, după regula majoritară, aceste adunări cu totul noi ar trebui să funcţioneze ca şi cum ar trebui să exprime dorinţele unanime ale vechilor comunităţi de locuitori şi de meşteşugari. Ele votează, deci trebuie să-şi împartă voturile: dar în acelaşi timp redactează un caiet, deci trebuie să şi le reunească. Aleg deputaţi, dar nu există candidaţi. Sunt deja electorate, dar trebuie să se exprime cu un singur vot.

Textul din 24 ianuarie este în întregime marcat de această ambiguitate: procedurile de convocare şi regulile electorale fărâmiţează suficient societatea corpurilor pentru ca restul să fie derizoriu şi insuportabil. Dar nu

acest aspect – pe care l-am putea numi „efectul Tocqueville” – îl interesează pe Augustin Cochin. Înainte de toate el vede în incoerenţa regulamentului regal o cale deschisă manipulării adunărilor de către grupurile anonime. Cum regulile competiţiei dintre oameni şi idei nu sunt fixate, iar competiţia însăşi este deopotrivă implicită şi negată, regulamentul pune „alegătorii nu în libertate, ci în vid”[208]. Or, acest vid a fost umplut, caietele redactate, deputaţii aleşi, fără tulburări majore, pe durata unei luni: „Căci alături de poporul real, care nu putea răspunde, exista un altul care vorbea pentru el şi îl reprezenta – poporul puţin numeros, fără îndoială, dar unit şi răspândit peste tot, al societăţilor filosofice.”[209]

Într-adevăr, dacă regrupările electorale distrug circuitele tradiţionale ale comunităţilor şi dacă nicio dezbatere publică şi contradictorie nu ajută la circulaţia informaţiei în interiorul lor, numai societăţile filosofice oferă alegătorilor idei şi un cadru care să le ţină loc de liant. Cele două aspecte sunt strâns legate: căci ideologia trebuie să constituie principiul selecţiei „purilor”, adică a membrilor societăţii filosofice sau ai grupului manipulator. Ea funcţionează într-adevăr ca substitut al unei experienţe colective şi al unei competiţii publice inexistente, cristalizând adunările în jurul unor valori care nu integrează decât prin faptul că exclud. Pentru a asigura alegerea celor „buni”, trebuie detectaţi cei „răi”, în lumina principiilor: de aceea luptele pentru putere, încă de la începutul Revoluţiei, sunt caracterizate prin excludere ideologică. Nobilimea e prima victimă, în septembrie 1788; şi odată cu ea tot ceea ce, în starea a treia, are legătură, de aproape sau de departe, cu ea: înnobilaţii, perceptorii drepturilor senioriale (*fermiers des droits*), toţi agenţii a

208 Les Sociétés de pensée et la démocratie, op. cit., p. 217.
209 Op. cit., p. 217.

ceea ce e pe cale să devină Vechiul Regim. Căci excluderea, chiar în virtutea principiului său, procedează prin clase anonime şi abstracte de indivizi.

Astfel, dacă „naţiunea” nu vorbeşte, trebuie să vorbească cineva pentru ea: corpurile şi comunităţile vechii societăţi sunt în afara jocului şi de altfel inadaptate la noul limbaj şi la acest tip de reprezentare imaginară a socialului. Adaptat este partidul patriotic: nu atât partidul în întregime, cât micile grupuri urbane care îi formează osatura şi care, printr-un mecanism de excludere şi de epurare inerent „democraţiei pure”, acaparează curând reprezentarea corpului social. Scopul este de a constitui vechiul regat după modelul partidului: din punct de vedere mitologic *unul*, sub magistratura ideologică şi politică a comitetelor. 1793 se află deja în 1789.

De pildă, în Burgundia: totul se joacă, în toamna lui ’88, în jurul unui mic grup de locuitori ai Dijonului, care elaborează platforma patriotică: dublarea stării a treia, votul *par tête*[210], excluderea înnobilaţilor sau agenţilor senioriali din adunările stării a treia. Apoi, investirea organizată a corpurilor constituite: mai întâi corpul avocaţilor, între care mulţi sunt corupţi, apoi micii magistraţi, medicii, în sfârşit, primăria, prin intermediul unuia dintre asesorii săi şi sub presiunea „cetăţenilor zeloşi”: textul a devenit dorinţa liber exprimată a stării a treia din oraşul Dijon. Pornind de aici el se răspândeşte sub autoritatea uzurpată a corpurilor orăşeneşti din Dijon, în celelalte oraşe ale provinciei, în care se desfăşoară acelaşi scenariu de eliminare a asesorilor primăriei de către avocaţi şi magistraţi. Intendentul Amelot, protejatul lui Necker, adversar al parlamentului, urmăreşte cu bunăvoinţă desfăşurarea evenimentelor.

---

210 Vote par tête — procedură de votare care presupunea reunirea cclor trei stări, spre deosebire de vote par ordre, în care fiecare stare vota separat (n. tr.).

Rezistenţa vine, la începutul lui decembrie, nu din partea nobilimii ca atare, nu din partea instanţelor reprezentative disponibile (odată ce există o Comisie permanentă a stărilor în Burgundia), ci de la un grup de nouăsprezece nobili, deveniţi apoi vreo cincizeci: grup antagonic faţă de cel dintâi, care refuză dublarea stării a treia şi votul *par tête*, dar imită procedeele rivalului. Căci, recrutat în principal din categoria magistraţilor (şi susţinut de parlament), el adună facţiunea nobilă a partidului filosofilor şi a parlamentarilor; cunoaşte deci şi practică tehnicile de manipulare ale avocaţilor, pentru că au avut mult timp proiecte comune. Dar, incapabil să ţină pasul cu supralicitările egalitare, el constituie în curând – la sfârşitul lui decembrie – fondul unei prime sciziuni a partidului filosofilor, în folosul avocaţilor şi al stării a treia[211].

Interesul acestei analize e dublu. Mai întâi, ea pune în evidenţă, în această Franţă a sfârşitului de secol, deposedarea instituţiilor în beneficiul noilor reţele de putere pe care societatea civilă le-a ţesut în afara statului. Această deposedare este anterioară regulamentului din 24 ianuarie, care mai mult o confirmă decât o provoacă (şi prin asta, e adevărat, o accelerează). Ea traduce o revoluţie intervenită înaintea Revoluţiei, o deplasare a circuitelor şi a mijloacelor puterii la nivelul şi în profitul iniţiativei sociale, în numele unor principii noi. Întreaga societate a constituit, pentru ea însăşi, aceste circuite, mijloace şi principii; încă nu este vorba, cel puţin în această etapă a evoluţiei, de instrumente ale burgheziei, ale aristocraţiei sau ale altei clase sociale. Legitimitatea, ideologia democratică sunt elaborate mai întâi în interiorul unei dialectici societate-stat, în care întreaga societate cultivată, dominantă, îşi are partea sa. Partidul filosofilor

211 Rezum aici studiul lui Cochin şi Charpentier, La Campagne électorale de 1789 en Bourgogne, op. cit.

are nobilii, aristocraţii şi burghezii lui. Iar ruptura care intervine, în toamna lui ’88, nu este o separare între partizanii Vechiului Regim şi adepţii celui nou, ci o sciziune între două grupuri deopotrivă de nereprezentative (în sensul vechii legitimităţi), amândouă manipulând din umbră corpurile tradiţionale, amândouă supuse dinainte arbitrajului legitimităţii democratice, care le este principiul comun de existenţă. Este prima dintre epurările revoluţionare, făcută, ca şi cele ce vor urma, în numele egalităţii, împotriva nobilimii, întruchipare a inegalităţii. Democraţia egalitară a societăţilor a devenit principiul unei politici.

Cochin e mai detaliat, dacă nu totdeauna mai clar, în analiza prerevoluţiei bretone, care durează de la revolta „Bastionului” până la preluarea ştafetei de către studenţi şi de către avocaţii din starea a treia. Şi aici, momentul decisiv este cel din septembrie-octombrie 1788, ceva mai devreme decât în Burgundia: este momentul în care mişcarea revoluţionară se dezvoltă prin epurări, prima ilustrare a unui mecanism care va funcţiona până în 1794 şi care va lichida succesiv toate echipele conducătoare ale Revoluţiei: monarhi ştii, triumviratul, grupul „feuillanţilor”, girondinii, dantoniştii, hebertiştii. În vara lui ’88 are loc lichidarea partidului nobiliar-parlamentar, care a dat semnalul revoltei împotriva puterii, dar care este exclus de patrioţi în momentul discuţiei asupra votului *par ordre* sau *par tête*.

Să rediscutăm cazul breton prin prisma analizei pe care o face Cochin mecanismului epurator, consubstanţial „democraţiei pure”[212]. Totul începe, în Bretania, cu dezvoltarea „societăţilor” în anii ’60: Societatea de agricultură, brevetată prin scrisorile regelui, după ce a fost înfiinţată prin deliberarea stărilor (1757 – 1762); şi,

212 Les Sociétés de pensée et la révolution en Bretagne (1788—1789), op. cit.

mai ales, societatea patriotică, ale cărei origini sunt mai puţin clare, dar care se leagă de lupta parlamentelor împotriva „despotismului ministerial”. Pentru Cochin, două lucruri sunt caracteristice acestor organizaţii. Mai întâi, faptul că ele îşi reunesc membrii pe baza „filosofiei”, prin intermediul adeziunii la un anumit număr de idei, independent de practica lor socială reală, formând astfel microcosmurile unei societăţi diferite, bazate nu pe interese, ci pe o comuniune ideologică. Apoi, ele se propagă în întreaga provincie prin intermediul camerelor afiliate, fabricând prin opinie o putere de influenţă şi de manipulare care se substituie progresiv puterii şi administraţiei propriu-zise. Vechea formă academică a societăţii savante dă naştere, atunci când e reînsufleţită de o mişcare colectivă a opiniei (mişcare pe care Cochin se mulţumeşte doar să o înregistreze), unor embrioni de putere democratică, născuţi dintr-o societate civilă care-şi caută expresia autonomă.

Putere sau, până în 1788, contraputere: ceea ce caracterizează, pentru Cochin, opinia filosofică, este că ea constituie, în numele valorilor şi principiilor distructive ale vechii societăţi, o organizaţie şi o forţă. Această forţă, ca orice putere, nu poate fi în întregime publică; cu atât mai puţin cu cât se recunoaşte ca atare. De aceea, are o forţă ascunsă, cercuri interioare; are, mai ales, societăţi secrete, cum ar fi francmasoneria, expresie tipică şi inevitabilă a unei puteri care nu îşi asumă constrângerile şi al cărei rol este de a ţese solidarităţile şi disciplina unei ierarhii pornind de la o recrutare bazată pe opinie. Masoneria este atât de importantă în lumea istorică şi conceptuală a lui Augustin Cochin nu pentru că, aşa cum consideră Barruel, ea ar fi instrumentul unui complot împotriva Vechiului Regim. Ci pentru că ea întruchipează într-un mod exemplar chimia noii puteri, transformând socialul în politic şi opinia în acţiune: originea iacobinismului.

Pornind de la masonerie, ceea ce Cochin numeşte „spiritul de societate” s-a substituit spiritului corpurilor din vechiul regat. A invadat nobilimea, parlamentele, corporaţiile şi conducerile Jor, toate instanţele societăţii. Şi-a răspândit principiile abstracte, ideologia voinţei poporului, în locul intereselor pe care le reprezenta spiritul corpurilor sociale. A instalat religia consensului, cultul unui Social eliberat de orice povară, credinţa într-o putere care este societatea însăşi.

Investită astfel, administraţia tradiţională a regatului nu mai e decât o faţadă. Ea se năruie definitiv în 1788, când tot corpul social se ridică împotriva reformei parlamentelor: e ora întâlnirii între „spiritul de societate” şi realităţile puterii. Toată vara lui ’88, „Bastionul” duce, în Bretania, împreună cu starea a treia, bătălia împotriva intendentului regal. Dar drapelul este al societăţilor: drepturile poporului, voinţa Naţiunii. Personalul este tot al societăţilor: în spatele marilor corpuri oficiale, trupe destul de mediocre, o reţea de militanţi patrioţi. În toamnă, unanimitatea „democratică” se sfărâmă la prima confruntare a ideologiei cu istoria, când dezbaterea ajunge la modalităţile de convocare a stărilor generale: nobilimea este exclusă din Poporul suveran, trăgătorii de sfori ai societăţilor izolează şi lichidează Bastionul.

Căci, pentru a trece de la societatea fictivă de indivizi abstracţi care este societatea filosofică la societatea reală, ideologia trebuie să recompună Socialul prin suprimări şi prin excluderi. Trebuie să desemneze, să personalizeze nefastul. Căci, dacă există un hiatus între valori şi fapte, dacă societatea, care trebuia să fie bună, ca indivizii care o compun, este rea, e pentru că anumite instituţii şi forţe sociale se opun în mod artificial binelui. Ele trebuie deci definite, combătute şi excluse. E ceea ce i se întâmplă nobilimii în toamna lui ’88. Simbol al inegalităţii, ea e vinovată, în întregime, de contradicţie cu principiile. Ceea

ce vrea să spună că *unii* nobili ar putea să fie revoluţionari, dar *nobilimea* va fi prin definiţie contrariul Revoluţiei.

După identificarea taberelor, definirea principiilor şi a reversului lor social, mai rămân de triat oamenii; sarcină practică, în care principiile nu sunt de niciun folos, căci se lovesc de antinomii în fapte; există nobili care sunt patrioţi şi meşteşugari care nu sunt şi, în orice caz, nu se poate reînnoi dintr-odată tot cadrul uman al regatului. Prin urmare, selecţia oamenilor, care nu poate fi conformă cu decupajul făcut de ideologie în câmpul social, se face în secret, prin intermediul „maşinii", prin oamenii societăţilor.

În analiza făcută de Cochin evenimentelor din '88—89 există deci o teorie a ideologiei şi o teorie a politicii. Ideologia se naşte la intersecţia unei filosofii optimiste a individului abstract, corupt sau obstrucţionat de societate, cu acţiunea ce trebuie întreprinsă în realitate pentru a-l aduce pe acest individ în situaţia de a-şi exercita drepturile. Ea investeşte domeniul social, instituţiile, puterile şi clasele cu semne favorabile sau nefaste, puncte de reper ale acţiunii militante, care trebuie să lupte şi să excludă, pentru a reface, în societatea reală, consensul filosofic existent în societatea filosofică. Totuşi această acţiune militantă care alătură nu idei, ci interese şi pasiuni, nu poate fi aplicată ca atare decupajului ideologiei; ea ascultă de legile mecanice ale politicii revoluţionare: distanţa care există între ideologie şi condiţiile acţiunii obligă la manipulare, la tăinuire, la minorităţi care să acţioneze. Trecerea de la ideologie la politică este trecerea de la societatea filosofică la cercul ei interior: există în orice putere democratică, *a fortiori* în orice putere democratică „pură" (fără delegări), o oligarhie ascunsă, contrară principiilor şi în acelaşi timp indispensabilă funcţionării ei.

Istoria Bretaniei în 1788 este istoria unei foarte vechi

societăţi civile deposedată de către ea însăşi de mijloacele sale tradiţionale de expresie şi reorganizată în întregime după modelul societăţilor savante, devenite şi societăţi de acţiune. Nobilimea, prima apărută în teatrul local al Revoluţiei, pentru a protesta contra reformei Lamoignon[213], nu apără drepturile parlamentelor decât cu preţul propriei dezagregări; ea crede că se luptă împotriva puterii, pentru societatea tradiţională, dar nu mai e decât o asociaţie de propagandă şi opinie, formată din înnobilaţi, adolescenţi şi rurali. Prin aceasta, Bastionul îşi sapă singur groapa: căci logica societăţilor filosofice este aceea a individului abstract, deci a ideologiei egalitare. Astfel încât, după ce a câştigat bătălia contra regelui, nobilimea se loveşte de consecinţele victoriei sale: a deschis calea nu restaurării parlamentelor, ci supralicitării democratice. Pe acest teren, e învinsă dinainte.

Căci, odată ce dezbaterea a fost adusă la nivelul societăţilor savante, „maşina" stării a treia nu întârzie să devină stăpâna absolută a jocului; de altfel, din resentiment faţă de revolta nobiliară, intendentul regal de la Rennes lasă lucrurile să continue aşa. Iar problema votului *par tète* oferă un teren ideal propagandei egalitare şi excluderii nobilimii: societăţile manipulate de militanţii stării a treia, jurişti sau de studenţi din Rennes, devin acum „Naţiunea". Pe scurt, aceeaşi dinamică prin care se vor explica anii ’92 şi ’93 este în funcţiune încă din ’88: o ideologie egalitară acceptată implicit ca referinţă comună a luptei politice şi manipulată ca o permanentă supralicitare de grupuri fără mandat. Această dinamică lucrează, începând din toamna lui ’88, nu numai împotriva nobilimii, care constituie prima sa victimă şi oarecum ţinta ei naturală, ci chiar *în interiorul stării a treia*: „Progresul

213 Chrétien François Lamoignon, ministru al justiţiei în 1787, a iniţiat o reformă a justiţiei mai dură decât cea a lui Maupeou care a provocat vii reacţii cu puţin timp înainte de declanşarea Revoluţiei (n. tr.).

Luminilor îşi urmează mersul fatal, chiar mai repede decât era de aşteptat: sărise peste o etapă, cea a avocaţilor şi marilor negustori, depăşiţi de la începutul lui decembrie; mulţi dintre ei, fără îndoială, nu renunţă, căci mulţi dintre ei vor reapărea în aprilie, când alegerile oficiale, chemându-i pe toţi locuitorii la vot, şi nu numai pe patrioţi, vor releva nivelul opţiunilor. Dar pentru moment patriotismul domneşte singur, prin mijloacele sale, după principiile sale, asupra unui popor făcut după chipul său, fără piedici din partea regelui sau a provinciei, mai mult servit decât deranjat de activitatea complementară a «Bastionului» şi atinge dintr-odată un grad de «puritate» pe care nu-l vom mai întâlni înainte de marea epurare de după 10 august 1792. El îşi recrutează deja oamenii din aceleaşi medii, micul comerţ şi judecătorimea măruntă, neguţători, magistraţi de la curtea de apel şi jurişti de ţară, care compun cele şase sau şapte corpuri patriotice, legate prin jurământ, din Rennes – Comuna… „[214]

Între nobilimea devenită societate filosofică şi starea a treia devenită partid patriotic se declanşează, la sfârşitul lui decembric-începutul lui ianuarie, în stările provinciale, lupta asupra votului *par tête*. Bastionul este măturat de răzmeriţele din ianuarie, care pecetluiesc triumful patriotismului şi dominarea oraşelor şi satelor de către maşina politică a stării a treia urbane. Rămân alegerile pentru stările generale, în care regulamentul din 24 ianuarie îi conferă acesteia mijloacele de a exercita în fapt o „suveranitate” abstract atribuită voinţei libere a poporului din circumscripţii: suveranitate nu atât asupra conţinutului caietelor, care rămâne relativ divers, cât asupra alegerii deputaţilor, în care Comuna din Rennes îşi ia partea leului (cinci aleşi din nouă), în care cele trei oraşe ale circumscripţiei obţin opt deputaţi din nouă, cu

214 Op. cit., vol. I, cap. XII, p. 293.

treizeci şi opt de alegători din opt sute optzeci.

Astfel, în viziunea lui Cochin, explozia revoluţionară nu se naşte din contradicţii economice sau sociale. Îşi are sursa într-o dinamică politică: manipularea corpului social şi cucerirea puterii de către grupuri anonime, depozitare ale noii suveranităţi în numele egalităţii şi al „poporului”. Depozitare abuzive, nu pentru că şi-au însuşit-o prin forţă sau prin intrigă, în urma unei acţiuni concertate sau a unui complot, ci pentru că stă în natura însăşi a noii legitimităţi – democraţia directăsă producă în mod mecanic o cascadă de uzurpări, al căror ansamblu constituie puterea revoluţionară: anonimă, instabilă, condamnată prin natura ci ideologică la excluderi periodice şi la o accelerare necontrolată şi periculoasă a evenimentelor, deşi necesară.

Toată munca de arhivist a lui Cochin a constat în publicarea textelor acestei puteri surprinse la apogeu, atunci când distruge orice opoziţie, adică în timpul Terorii: după analizarea dinamismului şi a mecanicii ei interioare în 17871788, trebuie parcursă scurta sa istorie pentru a-i arăta înflorirea, între 23 august 1793, data decretului ridicării în masă, şi căderea lui Robespierre. Este perioada în care consensul societăţii constituie modelul politic obligatoriu al întregii ţări. Guvernul revoluţionar, prin textul din 23 august, „realizează ficţiunea socială a unei voinţe colective unice, care nu mai este substituită în drept, ci în fapt, de fiecare dintre voinţele particulare”[215].

Partea propriu-zis arhivistică a muncii lui Cochin a fost deci să adune toate piesele administrative prin care erau dezvoltate, precizate şi pregătite pentru executare directivele Comitetului de Salvare Publică: istoricul pătrunde astfel în munca de punere în vigoare a textelor şi în problemele puse la nivel local de reglementarea generalizată care era dorinţa Parisului. Ansamblul acestor

215 Actes du gouvernement révolutionnaire, op. cit., p. 1.

piese, publicate succesiv în trei volume postume, pare să fi fost gata în 1914. Cochin ar fi vrut ca ele să fie precedate de un „Discurs preliminar" detaliat, care să conţină interpretarea istorică a iacobinismului; dar a înlocuieşte în final, în timpul războiului, printr-un scurt „Cuvânt înainte" care rezumă substanţa argumentării sale şi care a fost publicat în 1920 în primul volum. Discursul preliminar, lăsat pentru vremuri mai bune, urma să constituie postfaţa lucrării. Cochin n-a avut timp să-i dea forma definitivă, dar a lucrat probabil la el dinainte de 1914 şi puţin în timpul războiului[216]. Manuscrisele care urmau să constituie osatura acestui Discurs preliminar au fost publicate în 1924 sub un titlu deja desuet pentru epocă şi în orice caz cam înşelător: *La Révolution et la libre pensée*. În realitate, Cochin încearcă să sistematizeze intuiţia conceptuală ale cărei trăsături le conturase deja în eseul din 1907 şi care dă sens muncii lui de arhivist: „Nu psihologia iacobinului va fi ultimul cuvânt în enigma revoluţionară; *ci sociologia fenomenului democratic*". 3I

Merită să ne oprim puţin asupra formulei, căci e excepţional faptul că Augustin Cochin foloseşte un vocabular atât de modern, atât de „durkheimian" şi deci atât de clar pentru cititorul de astăzi. Ea formează un contrast atât de surprinzător cu moştenirea conservatismului catolic, de asemenea prezent şi susţinut în aceeaşi lucrare, încât trebuie să găsim raţiunile acestei experienţe. Cu atât mai mult cu cât, la istoricii şi sociologii secolului al XX-lea, ceea ce gândirea lui Cochin are banal a dăunat mult aspectelor sale valoroase.

Spre deosebire de curentele de dreapta ale epocii sale, Cochin nu este doar, şi nici măcar în primul rând, un

---

216 Augustin Cochin a luptat eroic în timpul războiului din 1914—1918. Rănit de patru ori, ceea ce explică acele perioade dc repaus forţat în timpul cărora a scris, a cerut dc fiecare dată să plece din nou cât mai repede pe front, unde a fost ucis la 8 august 1916, la 39 de ani.

monarhist, un adversar al Republicii, deci al Revoluţiei. El nu e de acord cu ceea ce numeşte „materialismul” lui Maurras, întâietatea acordată ordinii sociale. Vine dintr-o altă familie decât a raţionalismului pozitivist. E un filosof catolic, pentru care forma cea mai înaltă a cunoaşterii e cunoaşterea lui Dumnezeu, singura intuiţie care călăuzeşte gândirea umană spre real şi care permite unirea oamenilor în jurul unei finalităţi comune: acesta e, după opinia lui, liantul lumii medievale. Societatea există fără să aibă nevoie să se reprezinte ca atare, pentru că, după exemplul Bisericii, e constituită din indivizi separaţi, dar uniţi întru Dumnezeu.

Dincolo de această formă de cunoaştere şi unire, pe un plan secund din punct de vedere intelectual şi cronologic, există gândirea ştiinţifică: ea nu mai vizează realitatea cea mai bogată şi mai complexă, pe Dumnezeu, ci formele elementare ale lumii materiale, pe care le descompune în obiecte conceptuale şi pe care le poate domina, prin calculul matematic care traduce legile acestei lumi. Ea inaugurează lumea operaţională a mijloacelor în detrimentul scopurilor, iar în plan social, domnia legii asupra unor indivizi liberi, prim pas spre o emancipare a „socialului” ca atare. În fine, ultimul stadiu, caracteristic pentru sfârşitul secolului al XVIII-lea şi pentru Revoluţie: predominanţa socialului asupra gândirii, a cuvântului asupra ideii, epoca „gândirii socializate”, adică a ideologiei, producţie inedită a societăţilor filosofice.

În această construcţie abstractă, bazată pe o clasificare a tipurilor de cunoaştere şi al cărei punct de plecare nu trebuie demonstrat, ca şi existenţa lui Dumnezeu, cea mai interesantă mi se pare legătura pe care o stabileşte Cochin între emanciparea socialului în raport cu orice justificare transcendentă şi înlocuirea finală a transcendentului cu socialul, ca principiu al gândirii. Această legătură ne permite să înţelegem de ce

este el atât de departe şi în acelaşi timp atât de aproape de Durkheim, atât de „reacţionar” şi atât de modern. Fiul purtătorului de cuvânt al Romei în Cameră[217] şi marele profesor al Blocului de stânga se interesează de aceeaşi problemă şi privesc aceeaşi istorie, primul ca o catastrofă, al doilea ca o înscăunare. Blasfemia lui Durkheim, care extinde retrospectiv latura socială la explicarea celei religioase, îl interesează pe Cochin ca rezultat, ca răsturnare finală a unei metafizici fără Dumnezeu. În timp ce sociologia este pentru Durkheim ştiinţa legilor care guvernează toate comportamentele şi toate societăţile, cele de ieri ca şi cele de azi, această ambiţie apare la Cochin ca himera prin excelenţă, anexarea ontologiei de către social.

Dar printr-un paradox asupra căruia nu se explică în mod clar, filosoful catolic reţine de la sociologul ateu ideea de „ştiinţă socială”, conform căreia „studiind faptele sociale, sociologia întâlneşte cauze mai profunde decât motivele reflectate, intenţiile formulate, voinţele concertate” 33. Parcă ar accepta deci şi chiar ar recomanda sociologia când e vorba de studierea acestor comportamente considerate total „socializate” şi al căror model e iacobinismul. Nici gândirea religioasă, nici gândirea ştiinţifică nu pot fi deci judecate prin prisma criticii sociologice; aceasta nu-şi găseşte validitatea decât în domeniul limitat şi, după părerea lui posterior al producţiei „sociale” a gândirii.

Această folosire selectivă a sociologiei ar atrage destule critici de ordin teoretic: Cochin îl utilizează pe Durkheim împotriva a ceea ce nu-i place şi păstrează din Durkheim ce-i place. De altfel, idealizarea societăţii

---

217 Tatăl lui Augustin Cochin, Denys Cochin, a fost mai întâi consilier municipal, apoi, începând din 1893, deputat de Paris. în această calitate, a fost unul dintre parlamentarii francezi cei mai apropiaţi dc Vatican.

creştine medievale, bazată pe relaţia fiecărui individ cu Dumnezeu, înaintea oricărei presiuni sociale, nu prezintă interes decât pentru că arată tot ce-l separă pe acest tradiţionalist catolic de pozitivismul lui Maurras, indiferent faţă de credinţa ca atare, obsedat de Biserică şi nu de Dumnezeu, de ordine şi nu de adevăr, de Ludovic al XIV-lea şi nu de Sfântul Ludovic. Dar aspectul oarecum miraculos care subzistă constă în faptul că această nostalgie gândită în termenii unei ordini prestabilite, această filosofie fragilă a istoriei descoperă, probabil graţie lui Durkheim, una dintre problemeie-cheie ale secolului al XVIII-lea şi ale Revoluţiei, pe care niciun istoric n-a pus-o în aceşti termeni nici înaintea lui, nici după el: cum au reinventat francezii acestei epoci socialul sub numele de „popor" sau de „naţiune" şi cum au făcut din el noul dumnezeu al unei comunităţi fictive.

Ceea ce e în germen în 1788 (definirea voinţei poporului de către societăţi şi manipularea opiniei care rezultă de aici) se dezvoltă pe măsură ce Revoluţia se identifică mai mult cu puterea societăţilor. Terorismul consensului asupra ideilor este urmat de terorismul puterii asupra oamenilor şi lucrurilor – pe care Cochin îl numeşte socializarea persoanelor, apoi a bunurilor. În 1793 – 1794 iacobinismul constituie astfel apogeul puterii exercitate de societăţi prin instrumentele sale, prin secţiile şi comitetele dirijate din umbră de militanţi; prin mijloacele sale al căror ansamblu constituie Teroarea; prin reglementarea sa, care tinde să pună întreaga activitate socială sub controlul ideologiei; prin ambiţiile sale, constând în a domni sub numele de „popor", deci a anula orice distanţă între societatea civilă şi putere: „Şerb sub rege în 1789, liber sub lege în 1791, poporul ajunge stăpân în 1793 şi, guvernând el însuşi, suprimă libertăţile publice care nu erau decât garanţii folosite de el împotriva celor care erau la conducere. Dacă dreptul de vot e suspendat e pentru că

domneşte; dreptul de apărare, pentru că judecă; libertatea presei, pentru că scrie; libertatea de opinie, pentru că vorbeşte: doctrină limpede, al cărei lung comentariu îl constituie proclamaţiile şi legile teroriste". 34

„Democraţia" (a se citi democraţia directă) şi-a croit astfel drum până în sfera puterii, prin cele trei chipuri succesive: mai întâi secretul lojilor şi al societăţilor savante, la adăpostul cărora şi-a inventat metodele, apoi presiunea cluburilor asupra marelui vid de putere numit Revoluţie, în sfârşit, puterea oficială a societăţi lot populare prin reglementarea teroristă asupra persoanelor şi bunurilor. De-a lungul acestui proces istoric nu contează că numele, chipurile, mediile şi chiar gândurile intime ale diferiţilor lideri sunt atât de diverse; ei se schimbă atât de des, rezistând cu puţin mai mult decât liderii anonimi ai cluburilor şi secţiilor, deoarece, ca şi aceştia din urmă, sunt figurile provizorii ale democraţiei revoluţionare, produsele, nu şefii ei. Cochin i se alătură aici lui Michelet, pe care îl citează: „Am văzut că aceşti vorbitori străluciţi, puternici, care au exprimat gândurile maselor, sunt consideraţi pe nedrept singurii protagonişti. Ei mai mult au primit un impuls decât au dat. Eroul principal este poporul. Pentru a-l regăsi şi a-l plasa din nou în rolul său a trebuit să readuc la proporţiile lor ambiţioasele marionete ale căror fire le-a tras şi în care se bănuia, se căuta jocul secret al istoriei."[218]

Nu e mai puţin adevărat că poporul lui Cochin nu este acela al lui Michelet. Amândoi au văzut că singurul erou al Revoluţiei este Revoluţia însăşi. Dar acolo unde Michelet cântă o forţă imensă, nestăpânită, negândită, dar binecuvântată, Cochin analizează un mecanism. Distanţa vine desigur din tradiţia lui politică: dar în cazul lui, care

218 J. Michelet, Histoire de la Révolution française, vol. I. Prefaţa din 1847. Citat de Cochin, în Les Sociétés de pensée et la démocratie, op. cit., p. 49.

nu e general, această distanţare îi dă avantajul intelectual al conceptului asupra emoţiei.

Căci această operă neterminată e în acelaşi timp o operă perfect repliată asupra ei înseşi: lipseşte, pentru ’93, echivalentul celor realizate de Cochin în legătură cu ’88, adică analiza minuţioasă a documentelor de arhivă, pe care nu a avut timp decât să o pregătească pentru tipar. Dar conturul conceptual este atât de net, subiectul atât de clar delimitat încât constituie, sau ar trebui să constituie, ceea ce numim o operă, adică o problemă bine pusă.

Această problemă este natura fenomenului revoluţionar. Cochin este preocupat de aceeaşi chestiune ca şi Michelet, ca şi cea mai mare parte a istoricilor Revoluţiei. El nu caută, ca Tocqueville, să facă bilanţul Revoluţiei în istoria Franţei, să-i măsoare cauzele şi efectele. îl interesează, ca şi pe Michelet, ruptura, adică ceea ce s-a întâmplat între 1788 şi 1794. Dar, faţă de Michelet şi de toţi istoricii „evenimenţiali” ai Revoluţiei[219], are imensul avantaj de a spune ce îl interesează şi despre ce vorbeşte. El nu amestecă, de exemplu, o *analiză* a cauzelor cu o *relatare* a desfăşurării, ca şi cum a doua ar fi. conţinută în cea dintâi. El spune explicit că nu tratează problema cauzelor Revoluţiei – care pot „explica” anul ’89, nu anii ’92 sau ’93 –, ci dinamica revoluţionară însăşi. Pe scurt, tratează un subiect prin excelenţă „evenimenţial” în termenii unei istorii strict conceptuale: el vrea să înţeleagă în lumina lui Durkheim ceea ce îi fascinează pe Aulard şi Mathiez. Nu e de mirare că n-a fost bine primit, nici măcar înţeles în cadrul breslei: istoricilor Revoluţiei nu le place să fie îngropată epopeea voinţelor ai căror depozitari sunt, nici eroii pe care îi iubesc sau îi urăsc. Cât despre istorici în general, ei nu au obiceiul, cel puţin în ţara noastră, să

219 Trebuie să mă scuz pentru acest amalgam? Pun aici între paranteze geniul literar şi psihologic al lui Michelet, nereţinând decât ce are în comun cu tradiţia narativă a istoriografiei revoluţionare.

practice o istorie politică fără o dimensiune narativă sau să lege termenul scurt de concept.

Cochin este un spirit profund şi totodată limitat. Întreaga sa viaţă ştiinţifică, întreaga sa cercetare se învârte în jurul unei singure idei, pe care a avut-o, se pare, din tinereţe, imediat după terminarea Şcolii de Arhivistică. Cercetările de arhive, care sunt considerabile – şi dovedesc dorinţa, destul de rară în epocă, de a cunoaşte realitatea regională şi locală a Revoluţiei –, sunt determinate de intuiţia sa centrală. E foarte aproape de Tocqueville şi în acelaşi timp foarte departe de el: îl aseamănă cu aristocratul liberal nu numai uimirea puţin îngrozită în faţa iacobinismului, care constituie punctul de plecare existenţial al lucrărilor lor, dar şi gustul pentru ceea ce numesc eu istorie conceptuală, independentă de relatarea intenţiilor protagoniştilor; această trăsătură ar fi suficientă pentru a-i reliefa în istoriografia revoluţionară a secolelor al XIX-lea şi al XX-lea. Dar Tocqueville caută secretele continuităţii, Cochin pe ale rupturii. De aceea cele două spirite nu se întâlnesc niciodată; se ignoră. Ipotezele lor nu sunt incompatibile; ele încearcă să explice probleme care sunt complet diferite şi care au meritul, în ambele cazuri, că sunt puse în mod explicit.

E adevărat că Tocqueville, când caută să înţeleagă cauzele imediate ale Revoluţiei, ajunge să pună pe primul plan rolul ideilor revoluţionare şi al intelectualilor care le-au creat sau popularizat. Acest rol se explică, în opinia sa, prin dezvoltarea unei *stări de spirit democratice*, produs natural al unei societăţi din ce în ce mai egalitare[220], stare de spirit cu atât mai puternică cu cât se loveşte de existenţa reziduală a instituţiilor aristocratice. Dacă

220 Această relaţie este explicată mai amănunţit de Tocqueville la începutul volumului al doilea din La Démocratie en Amérique (ultima parte: „Influenţa democraţiei asupra mişcării intelectuale în Statele Unite“).

recitim, de exemplu, în volumul al II-lea din *L'Ancien Régime*, capitolele neterminate, dar în mare parte redactate, consacrate revoltei parlamentelor împotriva regelui, capitulării regale, aşa-numitului „război al claselor" (după expresia lui Tocqueville) în care dispare nobilimea, nu putem fi decât frapaţi de importanţa pe care o acordă spiritului public, ideilor şi pasiunilor epocii. El scrie, de exemplu, în legătură cu un ansamblu de texte elaborate de diverse asociaţii, corpuri şi comunităţi: „Ideea guvernării temperate şi ponderate, adică a acelei puteri în care diferitele clase care alcătuiesc societatea, diferitele interese care o divizează sunt o contrapondere, în care oamenii reprezintă ceva pentru binele general nu numai ca unităţi, dar şi prin bunurile, patronajul, interesele lor… toate aceste idei sunt absente din spiritul celor mai moderaţi (în parte, cred, şi din spiritul privilegiaţilor) şi sunt înlocuite cu ideea unei mulţimi compuse din elemente asemănătoare şi reprezentate de deputaţi care sunt reprezentanţii *numărului*, nu al intereselor sau al persoanelor". La ultima frază adaugă o notă, pentru el însuşi: „De aprofundat această idee şi de arătat că Revoluţia a fost mai mult în idei decât în fapte; că era aproape imposibil ca, acestea fiind ideile, faptele să nu fie cam aşa cum s-a văzut."[221]

Cu o jumătate de secol înainte de Cochin, Tocqueville încearcă deci să înţeleagă şi ceea ce numea el „energia de expansiune" a ideilor revoluţionare. Ceea ce îl deosebeşte de Cochin este faptul că nu avansează niciodată distincţia între idei şi ideologie şi că nu îl interesează deloc producerea colectivă a noii credinţe revoluţionare, îşi dă seama că există încă din '89 ceea ce am putea numi un iacobinism tendenţial şi irezistibil, dar îl atribuie influenţei

221 A. de Tocqueville, L'Ancien Régime et la Révolution, vol. II, p. 117, nota 1.

Contractului social[222], ceea ce e o eroare: cea mai mare parte a oamenilor din ’89 nu-l citiseră pe Rousseau, iar Sieyès, de pildă, nu e mai rousseau-ist decât Mirabeau sau Reederer. Funcţionează deci o altă forţă decât cea a cărţilor sau ideilor, o forţă asupra căreia Tocqueville şi-a pus întrebări, dar n-a ajuns niciodată să o definească[223].

El o gândeşte în general, în notele sale despre iacobinism, prin analogie cu religia, exprimându-şi în acelaşi timp uimirea puţin îngrozită în faţa acestei analogii: „Un partid care ataca deschis orice idee de religie şi de Dumnezeu şi care, în această doctrină enervantă, găsea ardoarea prozelitismului şi chiar a martirului, pe care până atunci numai Religia părea în stare s-o dea!... Spectacol cel puţin de neconceput, dacă nu chiar înfricoşător, capabil să scoată din minţi inteligenţele cele mai robuste.”[224]

Este adevărat că, imediat după această notă capitală, care rezumă întreaga ambiguitate a gândirii sale despre Revoluţie, Tocqueville adaugă: „Nu trebuie uitat niciodată caracterul filosofic al R evoluţiei Franceze, caracter *principal*, deşi trecător”. Astfel, rolul filosofiei este, după opinia sa, esenţial, pentru că exprimă evenimentul pe care l-au trăit eroii; dar şi provizoriu, pentru că îi maschează semnificaţia reală, care este sfinţirea statului centralizat şi a individualismului democratic. Conceptualizarea centrală

---

222 Op. cit., vol. Il, p. 121, nota 3, despre „radicalismul moderaţilor“. Cf. mai ales „Ideile lui Rousseau sunt o undă care a submers pentru o clipă o întreagă poziţie a spiritului uman şi a ştiinţei umane.“

223 Op. cit., vol. H, p. 226, pe marginea unui comentariu la Memoriile lui Mallet du Pan: „Insurecţie împotriva vechii lumi, vechii societăţi, aceleaşi scopuri născând aceleaşi pasiuni şi aceleaşi idei peste tot. Aşa cum toate pasiunile de libertate se ridică în acelaşi timp împotriva jugului comun al catolicismului. De ce anume ţine asta? Ce e într-adevăr nou în acest eveniment? De unde îi vine energia de expansiune? Dc cercetat şi de analizat până la capăt.“

224 Op. cit., vol. II, p. 239.

a lui Tocqueville, spre deosebire de a lui Cochin, încearcă să explice o evoluţie de mai multe secole.

Problema lui Cochin nu o constituie cauzele care au făcut posibilă Revoluţia, ci naşterea, odată cu Revoluţia, a unei noi legitimităţi culturale, egalitatea, însoţită de dezvoltarea unei noi reguli a jocului politic, „democraţia pură” – pe care am numi-o democraţie directă. În realitate, Cochin nu e preocupat de epoca precedentă, pe care o studiază foarte puţin. Despre vechea monarhie, despre vechea societate politică, despre vechea legitimitate îşi formează o viziune idealizată şi constant superficială: nu analizează niciodată, de pildă, modul în care monarhia a distrus, în mod progresiv, societatea corpurilor şi rolul jucat de ea în progresul egalităţii civile şi al ideologiei egalitare. Creează astfel impresia inexactă că dezbaterea din 1788 – 1789 se situează între vechea societate politică a corpurilor şi manipularea democraţiei pure de către societăţile filosofice: când de fapt, încă din acea epocă, vechea legitimitate murise în spirite, iar cea nouă, democraţia, nu renunţase încă să fie reprezentativă. Este adevărat că, păstrând unele lucruri din vechiul sistem de delegare şi în lipsa organizării unei adevărate competiţii politice, procedura electorală pusă la punct de Necker, în ianuarie 1789, favorizează manipularea opiniei. Asupra acestui aspect, demonstraţia lui Cochin este de primă importanţă. Dar nu rezultă în mod necesar că Revoluţia era deja în mâinile lojilor sau cluburilor, în numele democraţiei directe.

Altă problemă, mai importantă, şi care ilustrează, la Cochin, aceeaşi incapacitate de a se distanţa din punct de vedere istoric este dorinţa de a-şi centra analiza pe un timp scurt, mai mult pe dinamica revoluţionară decât pe istoria formării sale: de unde vine această ideologie a democraţiei directe? Nu ştim niciodată bine, citindu-l pe autorul nostru, dacă el vede în ea un simplu produs al

societăţilor filosofice sau ceva care le precedă, de pildă gândirea filosofică a secolului, şi nu ne putem da seama nici cum se articulează prin urmare cele două istorii. Într-adevăr, această ideologie nu poate rezulta din simplul joc mecanic al asociaţiilor intelectuale bazate pe egalitatea abstractă a membrilor lor: „Compagnie du Saint-Sacrement" era în secolul al XVII-lea o societate filosofică la fel de secretă ca şi lojile din secolul următor, şi n-a trăit pe acelaşi fond de idei. Cristalizarea ideologică manifestată în secolul al XVIII-lea în societăţile filosofice şi în jurul lor presupune două chestiuni prealabile, pe care Cochin nu le analizează niciodată, sau aproape[225]: constituirea ideilor-mamă de către filosofia politică şi marile opere individuale şi disponibilizarea unui corp social care şi-a pierdut principiile tradiţionale. Intersecţia acestor două evoluţii este locul în care societăţile filosofice înlocuiesc religia, regele şi ierarhiile tradiţionale cu ideologia egalitară şi democraţia directă. Dar trecerea de la idei la ideologie e o istorie lungă, din care Cochin nu abordează decât sfârşitul, şi numai atunci când o crede încheiată, adică spre 1750.

Din acest punct de vedere, ideea-mamă este suveranitatea poporului, ea însăşi derivată din noţiunea unui pact social întemeietor, care şi-a găsit prin Rousseau definiţia cea mai sistematică[226]. Filosofia politică a lui Rousseau, care face din suveranitatea poporului un drept inalienabil (spre deosebire de teoreticienii dreptului

225 El consacră un articol interesant Contractului social, pe care l-a citit desigur (Cf. Les Sociétés de pensée et la démocratie, op. cit., pp. 27—33). Dimpotrivă, conferinţa sa din 1912 despre „filozofi", adică despre gândirea secolului al XVIII-lea, mi se pare banală şi superficială. (Ţinută la „Conferences Chateaubriandea este inclusă în volumul Les Sociétés de pensée..., op. cit., pp. 3—23).

226 Cea mai bună istorie a elaborării acestui concept, de la Pufen- dorf la Rousseau, rămâne lucrarea lui R. Dérathé, J.-J. Rousseau et la science politique de son temps, Paris, 1950 (reed. 1970).

natural), exclude ideea reprezentării: delegarea suveranităţii unor reprezentanţi ţine de aceeaşi imposibilitate, pentru un popor liber, ca şi delegarea suveranităţii unui monarh. Se ştie că Rousseau avea în minte, concret, exemplul Parlamentului oligarhic englez şi al Dietei nobiliare poloneze. Dar gândirea sa politică rămâne mult prea complexă, iar *Contractul social* o carte mult prea abstractă ca să fi fost într-adevăr înţeleasă de contemporani; de altfel, cartea nu pare să fi avut un ecou imens în epocă; Revoluţia este cea care îi va da, retrospectiv, strălucirea intelectuală. Astfel încât democraţia directă, care este efectiv practica spre care societăţile savante se îndreaptă cel mai puţin – fiecare drapându-şi mai mult sau mai puţin rezoluţiile, mai întâi în interesul, apoi în voinţa poporului – rezultă mai mult dintr-un fel de uzurpare mecanică a puterii decât din elaborarea unei idei. În Franţa lui Ludovic al XVI-lea, societatea civilă a devenit infinit mai puternică decât statul, dar nu are reprezentanţi care s-o investească şi s-o transforme în numele său. Dintre corpurile tradiţionale ale regatului, nobilimea şi parlamentele au tras această nădejde, dar prima n-a putut deveni niciodată o clasă conducătoare *à l'anglaise* iar celelalte nu s-au gândit niciodată serios să se înzestreze cu mijloacele politice şi uneltele intelectuale ale ambiţiilor lor trecătoare. Societăţile filosofice restituie acestei societăţi politice fărâmiţate, un chip imaginar şi unificat, prin intermediul voinţei poporului.

E adevărat că deşi această legitimitate substituită comportă practic, atât cât durează vechiul regim şi prin forţa lucrurilor, exercitarea democraţiei directe, nu o şi implică în mod necesar. Analizele lui Cochin presupun că, de la început şi de-a lungul întregii Revoluţii, „democraţia pură" constituie singura legitimitate politică. Dar ar însemna să uităm că Revoluţia, în prima ei fază şi după termidor '94, elaborează dimpotrivă doctrina regimului

reprezentativ, al cărei gânditor sistematic este Sieyès, până la a extinde delegarea puterii de către popor la toţi funcţionarii publici[227]. Astfel încât rămâne de explicat cum şi de ce prima dintre aceste concepţii o ia înaintea celei de-a doua, constituind chiar – ceea ce Cochin observă foarte bine – fondul conştiinţei revoluţionare, credo-ul sanculoţilor din ’93. Evenimentele care se aglomerează între ’88 şi ’94 pot fi. Într-adevăr analizate sub acest unghi, ca o investire a naţiunii prin militanţii şi ideologii democraţiei directe, răzmeriţa jucând un rol de element „corectiv” al unui regim reprezentativ din ce în ce mai fragil. Dar dacă e adevărat că dinamica revoluţionară este cea indicată de Cochin, animată de cluburi şi de societăţi populare în numele unui „popor” fictiv, liderii succesivi ai Revoluţiei sunt permanent produsele şi totodată adversarii acestei dinamici. Nu numai pentru că logica acestor societăţi este alcătuită din supralicitare ideologică şi sciziune; dar şi pentru că aceşti lideri, departe de a fi marionetele anonime sugerate de analiza mecanică a lui Cochin, întruchipează democraţia reprezentativă: din acest punct de vedere, criza din 31 mai-2 iunie ’93 este o dată de răscruce în triumful „democraţiei pure”. Dar, chiar şi după expulzarea deputaţilor girondini *manu militari*, dictatura montagnardă nu este conţinută în întregime de cea a societăţilor: ea are ochiul aţintit asupra majorităţii sale parlamentare din Convenţie. Robespierre, după executarea hebertiştilor, între aprilie şi iulie ’94, nu mai este omul societăţilor, iar Fiinţa supremă nu e sărbătoarea societăţilor, e o tentativă de a monopoliza ideologia în profitul Incoruptibilului. E adevărat că acesta nu va supravieţui mult timp mişcării populare la a cărei „îngheţare” (după expresia lui Saint-Just) a contribuit; în

227 Cf. Sieyès. Cel mai bun comentariu este al lui P. Bastid, Sieyès et sa pensée, Paris, 1939 (reed. 1970). Cf., mai ales, partea a doua, cap. VI, pp. 369—390.

acest sens, analiza lui Cochin îşi regăseşte întreaga forţa. Dar simplifică excesiv ţesătura politică a Revoluţiei Franceze, ignorând ansamblul rezistenţelor, negocierilor şi concesiilor forţate care însoţesc, în toate etapele, accesele societăţilor populare. În această privinţă, termenul de „maşină" sugerează un fel de perfecţiune mecanică în organizare care e cu totul fantasmatică.

În realitate, analiza ideologiei Revoluţiei Franceze ar trebui să distingă două concepţii ale suveranităţii poporului, pe care Cochin le amestecă. E adevărat că toţi revoluţionarii francezi, după 1789, văd în popor sursa noii legitimităţi politice: atât Sieyès, Mirabeau cât şi Robespierre sau Marat. Se consideră că naţiunea, constituită de poporul suveran, acţionează ca o persoană. Independent *de faptul* că distrugerea vechii societăţi oferă statului un câmp de acţiune mult mai vast, iar autorităţii sale rezistenţe mai neînsemnate, această concepţie determină, dacă nu chiar cheamă *în drept* o putere centrală puternică, presupusă a fi. una cu „poporul"; e semnificativ de altfel că ea nu apare în dreptul public anglo-saxon, mai apropiat de Locke decât de Rousseau[228]. Dar cum se exprimă voinţa poporului? Dacă admitem, ca Sieyès, că poate fi *reprezentată*, deschidem calea definirii acestei reprezentări şi procedurilor care o fac să apară: este sistemul inaugurat în istoria noastră de Adunarea Constituantă, care, printr-o ficţiune juridică, a extins chiar şi asupra regelui ereditar, binecuvântarea noii suveranităţi. În interiorul acestei concepţii, sfera puterii, multiplă şi descentralizată, este distinctă de societatea civilă şi n-are deci asupra ei şi, mai ales, asupra drepturilor individuale o autoritate transcendentă. Dacă, dimpotrivă, gândim, ca Rousseau, că suveranitatea poporului este inalienabilă şi nu poate fi *reprezentată*,

228 Cf. B. de Jouvenel, Les Débuts de l'État moderne, Paris, 1976, cap. X, p. 157.

pentru că este vorba de libertate, drept natural imprescriptibil, anterior pactului social, condamnăm dintr-o lovitură nu numai monarhia, ci orice sistem reprezentativ. Legea, făcută de poporul adunat, expresie a voinţei generale, are prin definiţie o autoritate absolută asupra poporului, pentru că îi exprimă foarte exact libertatea. Rousseau, ca întotdeauna, are o gândire sistematică şi intransigentă; el exprimă cu profunzime metafizică aporiile logice ale democraţiei: societatea şi puterea trebuie să fie transparente una în raport cu cealaltă. Ideologia „democraţiei pure" constituie reversul, partea ascunsă în această demonstraţie oarecum disperată, faţada: un sistem fictiv de transparenţă constituit cu preţul unei succesiuni de ecuaţii imaginare, prin care poporul este identificat cu opinia cluburilor, cluburile cu opinia şefilor lor, iar şefii cu Republica.

În acest sens, Cochin nu se înşală când vede în acest mecanism, deopotrivă practic şi ideologic, inima însăşi a Revoluţiei Franceze. Iar cronologia evenimentului, aşa cum o face el, este pe deplin coerentă cu aspectul sub care îl examinează: 1788 – 1794. Căci după 9 termidor, şi chiar începând cu executarea hebertiştilor, în aprilie *'94*, mecanismul pe care îl analizează încetează să mai joace un rol motrice în evenimente: societatea îşi ia revanşa asupra societăţilor. Există de altfel în această constatare o bizară înrudire între analiza lui Cochin şi cea a tânărului Marx din *Sfânta Familie*[229]: Marx dezvoltă şi el ideea ca Revoluţia a inventat progresiv o societate fictivă, Teroarea fiindu-i apogeul şi răscumpărarea; înfrângerea lui Robespierre constituie revanşa sau reapariţia societăţii reale (Marx spunea „societăţii civile"). Idei cu care intră în rezonanţă aceste rânduri din Cochin: „Societatea reală nu este contrarevoluţia, ci terenul pe care revoluţia va pierde,

229 Sfânta Familie, Marx-Engels, Opere, voi. 6, Ed. Politică, Bucureşti, 1962, cap. VI, pp. 137-138.

autoritatea, ierarhiile vor câştiga, când totul va fi revoluţionar, oameni şi legi, ca în Franţa lui termidor, anul TI, după ce a fost distrus jugul social al iacobinilor.”[230]

În alt sens, e la fel de normal ca, pentru Revoluţie, Cochin să regăsească cronologia cea mai familiară istoriografiei de stânga, pentru că problema pe care încearcă el s-o elucideze îşi are simpatiile politice de stânga: iacobinismul, cluburile, societăţile populare. Pentru Cochin, ca şi pentru istoriografia iacobină, Revoluţia este *una*, din 1788 până în 1794, iar ceea ce înfloreşte în perioada Terorii există dinainte de reunirea stărilor generale. Această definiţie este în acelaşi timp adevărată şi falsă, în funcţie de aspectul studiat sau privilegiat al Revoluţiei; dar, faţă de istoriografia iacobină, Cochin are avantajul de a-i da o justificare clară, extrasă din natura conceptualizării sale. Dacă Revoluţia constă în fenomenul pe care îl analizează, atunci ea începe înainte de 1789 şi se termină cu Robespierre. Fără să vreau să reînviu „quatre-vingineuvisme”-ul liberalilor din secolul al XIX-lea, nu sunt sigur că această cronologic face dreptate încercării de democraţie reprezentativă din 1790 şi că nu acordă o parte prea mare unei „necesităţi” istorice retrospective; dar ea are o mare coerenţă: sunt tocmai anii în care se elaborează şi apoi domneşte „democraţia pură”.

Astfel, Revoluţia nu este pentru Cochin esenţialmente o bătălie socială sau un transfer de proprietate. Ea inaugurează un *tip de socializare*, bazat pe comuniunea ideologică şi manipulat de aparate. Modelul său abstract este constituit de societăţile filosofice care prosperă la sfârşitul Vechiului Regim şi, mai ales, de francmasonerie, care este cea mai elaborată dintre toate. Astfel încât orice argument care ar putea fi extras, împotriva ipotezei lui Cochin, din caracterul oligarhic sau conservator al lojilor

230 Actes du gouvernement révolutionnaire, op. cit., introducere, p. VIL

masonice franceze îşi pierde scopul: masoneria constituie în opinia sa *tiparul* noii forme sociale, menit să reproducă şi altele, care vor avea alt public, vor vehicula alte forme de consimţământ, dar vor fi supuse aceleiaşi logici a democraţiei pure; aceea care va deveni, sub Revoluţie, puterea ideologiei şi a oamenilor fără nume din secţii. Această reconstrucţie intelectuală, cum am văzut, îl orientează inevitabil pe autor spre o simplificare a istoriei revoluţionare care e răscumpărarea forţei sale; dar e clar că el a atins un punct important, nu numai în privinţa Revoluţiei Franceze, dar şi în ceea ce are comun cu cele care au urmat-o, mai ales dacă ne gândim că descrie dinainte unele trăsături ale bolşevismului leninist; e adevărat că Lenin are, faţă de Robespierre, avantajul de a-şi fi elaborat dinainte teoria despre rolul ideologiei şi al aparatului. Dar o făcuse, cel puţin parţial, după exemplul iacobin.

Rămân totuşi două probleme pe care le sugerează inevitabil opera lui Cochin şi care au rămas în afara atenţiei sale. Prima este cea a legăturii dintre practica socială şi ideologie. Cochin pare a postula că nu există vreo legătură, căci societăţile filosofice îşi adună membrii pe baza unei relaţii cu ideile, independent de situaţiile particulare şi de interesele reale. Dar dacă, spre deosebire de Marx, de exemplu, el consideră că acest raport ideologic nu are vreo legătură cu interesele indivizilor şi ale claselor din care fac parte şi că membrii cluburilor revoluţionare sunt, ca să zicem aşa, socialmente interşanjabili, cum putem explica suprareprezentarea anumitor grupuri (de exemplu, avocaţii şi juriştii în 1788 – 1789) în această activitate? Putem înţelege cu uşurinţă chiar în interiorul conceptualizării lui Cochin excluderea precoce, nu a nobililor, ci a nobilimii: căci tocmai nobilimea întruchipează inversul simbolistică revoluţionare, mai mult un principiu decât un interes. Dimpotrivă, în starea a treia,

care e în întregime de partea cea bună, rolul privilegiat al anumitor grupuri sociale sau profesionale nu se poate explica decât prin raţiuni de ordin tehnic: obişnuinţa mânuirii universalismului democratic abstract este cea care dă seamă de rolul preponderent al avocaţilor, al oamenilor legii şi în general al intelectualilor între 1787 şi 1794. Dacă Revoluţia e un limbaj, atunci ea îi aduce în faţa scenei pe cei care ştiu să-l vorbească.

De ce a fost inventat acest limbaj de francezi? Altă chestiune fundamentală, la care nu văd vreun răspuns, chiar implicit, în opera lui Cochin. „Filosofia" înfloreşte peste tot în Europa, dar numai în Franţa a hrănit iacobinismul. Lojile, societăţile savante există şi în statele germane, şi în Anglia, dar nu animă revoluţii. Fiind singurul dintre istoricii Revoluţiei care înfruntă sistematic această întrebare redutabilă, Tocqueville răspunde examinând ultimele secole ale monarhiei şi demonstrând că francezii au constituit poporul cel mai „democratic" din Europa, deci cel mai predispus să sărbătorească recursul masiv şi brusc la ideile filosofilor. Prin asta, el explică anul 1789, nu anul 1793. Cochin da seamă de '93, nu de '89. El plasează ceea ce voi numi „socializarea filosofică" a vechiului regat foarte târziu în secolul al XVIII-lea, în momentul în care conţine deja ceea ce îl interesează, ideologia iacobină. Se închide astfel într-o interpretare a dinamicii revoluţionare doar prin forţa mecanică a socialului, fără să facă inventarul cultural al acelor lucruri care funcţionează, şi de cât timp, în aceste fraternităţi imaginare care sunt generoase înainte de a deveni sângeroase. Cochin n-a putut niciodată să i-l ierte pe Robespierre lui Rousseau: e partea caducă a operei sale. Dar dacă nu-l poate citi pe Rousseau decât prin Robespierre, măcar a câştigat prin faptul că nu l-a abordat pe Robespierre prin Rousseau, ca un admirator al *Contractului social* în luptă cu constrângerile salvării

publice. Robespierre al său nu e atât moştenitorul Luminilor, cât produsul unui sistem: iacobinismul, cu care începe politica modernă. Prin aceasta, Cochin gândeşte Revoluţia Franceză în misterul ei central, care este originea democraţiei.

Cuprins

Cuvânt înainte / 7 *Partea întâi*
REVOLUŢIA FRANCEZĂ S-A TERMINAT / 9
Partea a doua TREI POSIBILE ISTORII ALE REVOLUŢIEI FRANCEZE / 117
I. Catehismul revoluţionar / 119 II. Tocqueville şi problema Revoluţiei Franceze / 187 III. Augustin Cochin: teoria iacobinismului / 229

1. *Qu est-ce que le Tiers Etat*? a fost redactat la sfârşitul anului 1788 şi publicat în ianuarie 1789.

— Ferry, Jules (1832 – 1893), unul dintre oamenii de stat cei mai eficienţi ai celei de-a III-a Republici, iniţiatorul metodic al legislaţiei şcolare a acesteia; susţinătorul unei serii de legi care au instituit gratuitatea, obligativitatea şi laicitatea învăţământului în Franţa (n.tr.).

46. Discurs din 11 ianuarie 1792, în faţa iacobinilor.

— Acest articol a apărut în *Annales*, nr. 2, martie-aprilie 1971. Publicându-l din nou, intercalez în el o expunere asupra statului în Vechiul Regim (pp. 116 – 120).

26. Acelaşi procedeu la Mazauric, op. cit., pp. 118 – 134. „Marxismul" este redus la un mecanism de justificare a conştiinţei contemporane evenimentului.

27. Soboul identifică aici, ca şi în alte locuri, noţiunile de aristocratic, seniorial şi feudal.

* * * *fermier des droits* – funcţionar care percepea taxele, stabilind dinainte, cu regele, suma acestora; salariul său era reprezentat de diferenţa dintre suma stabilită şi ceea ce se strângea în mod concret (*n. tr*).

40. R. Robin, op. cit., pp. 255 – 343.

74. Cererea este stimulată şi de ajungerea la vârsta

maturităţii a enormei generaţii 1750 – 1770 (*cf.* B. Panagiotopoulos, „Les Structures d'age du personnel de 1 Empire", în *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, iulie-septembrie, 1970, p. 442 şi urm.).

99. K. Marx, „Burghezia şi contrarevoluţia", articol din 15 decembrie 1848 în Marx-Engels, *Opere*, vol. VI, Ed. Politică, Bucureşti, 1959, pp. 111 – 112.

100. Cuvintele, după cum se ştie, sunt ale lui Brissot.

5. Annales révolutionnaires, organ al Societăţii de Studii Robespierriste, vol. XIII (1921), pp. 514 – 516.